ANNALI

DELLA

R. SCUOLA NORMALE

SUPERIORE DI PISA

FILOSOFIA E FILOLOGIA

Volume XI.

(Della Serie Vol. XVIII.)

PISA

TIPOGRAFIA T. NISTRI E C.

1896

ANNALI

DELLA

R. SCUOLA NORMALE

SUPERIORE DI PISA

Volume XVIII.

PISA
TIPOGRAFIA T. NISTRI E C.
1896

ANNALI

DELLA

R. SCUOLA NORMALE

SUPERIORE DI PISA

FILOSOFIA E FILOLOGIA

Volume XI.

(Della Serie Vol. XVIII.)

PISA

TIPOGRAFIA T. NISTRI E C.

1896

ORDINE DELLE MEMORIE

CONTENUTE NEL PRESENTE VOLUME

AUGUSTO MANCINI

L'ELEMENTO LIRICO NELL'EPOS OMERICO

AI MIEI GENITORI

AFFETTUOSAMENTE

I.

“ Si è cercato di spiegare in parte con ragioni filosofiche, in parte con ragioni storiche che l'Epos dev'essere considerato come il primo e più antico genere di poesia, mentre la lirica si svolse indipendentemente subito dopo. Se s'intende per lirica la pura poesia soggettiva, in cui l'oggettività cade di fronte al sentimento, si ha ragione; poichè una tal forza del sentimento individuale manca nei tempi antichi. Ma questa è solo la forma più intensiva della poesia lirica; ve n'ha un'altra, se si vuole, meno sviluppata, dove il sentimento non si separa del tutto dall'oggetto, sibbene ad esso s'innalza e in lui si sprofonda „ (1). Con queste parole di Teodoro Bergk noi vogliamo cominciare la nostra trattazione, come quelle che perfettamente chiariscono il nostro intento: che è appunto di studiare quelle parti dei poemi omerici che ci presentano carattere lirico e che hanno tanta parte come elemento formatore dei poemi medesimi. Molteplici e gravi quistioni complicano e rendono importante la nostra ricerca: queste parti liriche, che noi troviamo vivere entro l'epos sono pienamente indipendenti dalle forme liriche affini, che liberamente e con vita propria si svolgono o ne risentono invece un qualche effetto? In altri termini la preghiera, che noi troviamo largamente rappresentata

---

(1) Bergk, *Griechische Literaturgeschichte,* Berlin, 1872, I, p. 324.

nell' Iliade e nell' Odissea è diversa o affine alla preghiera, che i supplicanti facevano dinanzi agli altari solenni degli Dei e delle Dee? E se le è affine, quale regola ha tenuto l' epos nell' introdurre in mezzo appunto alla materia epica questi elementi lirici? e quali necessarie modificazioni può avervi introdotto? D'altra parte questi tratti lirici dell' epos sono stati o meno senza effetto veruno sullo svolgimento posteriore della lirica propriamente detta? Cosicchè, ripetiamo, il nostro studio viene ad avere doppia importanza; ricercando, se e quanta efficacia abbia avuto la lirica precedente sulle parti liriche dell' epos; se alla lor volta queste abbiano influito sullo svolgimento posteriore della lirica medesima; la quale, si noti, ci si presenta già con Callino, il primo per noi dei poeti lirici, in un grado notevole di compiutezza, che presuppone un' elaborazione e svolgimento precedente; non altrimenti che i poemi omerici son troppo perfetti per esser creduti i primi saggi dell' epos. Come dell' epos, così anche la preistoria della lirica merita secondo noi seria considerazione; e questa preistoria devesi ricercare in parte nell' epos stesso.

II.

L' Iliade e l' Odissea, lo si è detto e ripetuto le mille volte, non possono essere bene studiate, se non quando ci si sia fatta una chiara idea dello svolgimento lento e graduato, che la poesia greca ha avuto prima di Omero (1). Ma per far questo ben pochi aiuti ci si offrono; e solo coll' aiuto dell' epos, collo studio accurato delle tradizioni, noi possiamo per congetture ed ipotesi rimuovere per poco almeno le fitte tenebre, che involgono i primordî della letteratura greca.

---

(1) Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*. München, 1890, p. 14 sg. Croiset Maurice, *Histoire de la littérature grecque*. Paris, 1887, I, p. 54 sg. Kaiser K. L. *Homerische Abhandlungen*, Leipzig, 1881, p. 3-5.

La più antica poesia di un popolo è secondo tutta probabilità poesia lirica-ieratica. Sebbene presto in essa si distinguano due caratteri, due diverse tendenze, l'una libera e profana, l'altra più regolare e legata al culto, bisogna tuttavia ammettere alle due classi di generi lirici corrispondenti a tali diverse tendenze una identità di origine, che vuole appunto ricercarsi nel culto (1). A cerimonie religiose si ricollegano i θρῆνοι, gli ὑμεναῖοι, che ebbero poi vita del tutto indipendente, ed al culto deve riferirsi l'istituzione di cori danzanti, che presto noi troviamo di molto diffusa e talvolta con carattere del tutto profano (2). Dopo un lungo e largo fiorire della poesia lirica sorge l'epica, la poesia narrativa. In quale condizione si trovava pertanto la lirica al sorgere del nuovo genere? Lo Zambaldi, trattando brevemente ed incidentalmente di questo argomento, ha un'osservazione che merita d'essere esaminata: (3) " Non è dato sapere, egli dice, quale fosse la natura e lo stile di quei componimenti, nè certo possiamo congetturare dalle reliquie dei canti orfici. Però da quanto troviamo nei poemi omerici si può ritenere che comprendessero due generi piuttosto confusi che distinti l'uno dall'altro; il genere lirico, che doveva predominare nelle preghiere, negl'inni di ringraziamento ed in simili canti; e il genere epico, dove si celebravano le imprese di quel Dio ". Senonchè questo dualismo, che a ragione lo Zambaldi presuppone nella poesia primitiva rappresenta uno stadio già avanzato della vita di questa, uno stadio relativamente recente e vicinissimo all'epos; ai due generi, lirico l'uno, epicizzante l'altro (4) dovette precedere un fondo comune, nel quale di

---

(1) Christ, op. cit. p. 14; Sittl, *Geschichte d. griech. Literatur*. München, 1884, I, p. 18-22. Zambaldi, *Metrica greca e latina*, Torino, 1882, p. 2. Beloch, *Storia greca*. Roma, 1891, p. 62-64.

(2) Bergk, *Griech. Litgsch.* II, 134.

(3) Op. cit. p. 3.

(4) Esisteva la distinzione di questi due generi, quando dalle loro sedi Orientali una parte degli Arî vennero nell'Ellade? o aveano perduto quasi

ambedue si trovassero i germi. E crediamo di non fare una congettura improbabile, supponendo che questo fondo comune fosse costituito dalla preghiera, da canti di lode e di ringraziamento agli Dei, che consistevano per lo più in semplici allocuzioni degli Dei medesimi, fatte coi nomi più disparati; nomi che, bene osserva il Bergk, dipingono la natura corporea e spirituale degli Dei (1). Sebbene quasi intieramente lirica, a questa poesia non mancava il germe dell'epos adombrato e sintetizzato negli epiteti varii e multiformi, onde si ornavano gli Dei; l'illustrazione, l'esplicazione del mito contenuto in questi epiteti, fondato sul materiale mitico-religioso preesistente e che forse i Greci aveano portato dalle primitive loro sedi d'Oriente, debbono secondo noi essere stato il primo passo verso l'epos; cosicchè mentre l'elemento lirico rimaneva fisso e senza svolgimento alcuno (2), quello narrativo embrionalmente accennato negli epiteti ornanti, venne man mano ampliandosi ed a costituire veramente l'essenza del canto, che da preghiera, da inno di ringraziamento che era, acquistò il carattere di canto epico. Si cominciarono dapprima ad illustrare le geste del Dio; è noto poi come dalla celebrazione delle imprese del Dio medesimo si passasse gradatamente a quella dei semidei e degli eroi; dai singoli canti celebrativi di determinate imprese

---

in qualche parte la coscienza di miti, che poi svilupparono in nuova maniera secondo le nuove loro condizioni locali? Che cosa portarono nell'Ellade dall'Oriente i nuovi popoli? Questo svolgimento della poesia primitiva da un fondo religioso comune, che noi ipoteticamente ammettiamo, ebbe o meno per sede la Grecia? Sono questioni intrigatissime, cui difficilmente può darsi risposta. Cfr. Foresti, *Saggio sulle Fonti dell'epopea greca*. Bologna, 1889, p. 117-136.

(1) Op. cit. I, 326, cfr. Croiset, I, 77-81.

(2) Una traccia di questo primitivo elemento lirico si deve secondo noi riconoscere nei proemi stessi delle grandi composizioni omeriche, sebbene di molto modificato ed alterato. Non avevano forse torto del tutto il Wolf e il Grotefend (in Ersch und Gruber, *s. Artikel.* Homer, p. 224 sg.), quando nel proemio dell'Iliade credevano di scorgere un qualche cosa di vetustissimo, di pre-omerico.

di questi si venisse poi formando in tempi più tardi il grande epos artistico; il quale può dirsi figlio legittimo dell' antichissima lirica, cui si riconnettono gran parte delle locuzioni stereotipe [1] che in esso si trovano e da cui ripete inoltre la sua origine il classico metro dell' epos medesimo, l' esametro, le tradizioni che corrono intorno al quale pressochè tutte convengono nel riconoscerne l' origine ieratica [2].

Le primitive preghiere liriche peraltro, mentre da un lato davano origine all' epos, dall' altro rimanevano quasi senza svolgimento alcuno, fisse e stereotipe nei molteplici usi rituali; cosicchè accanto ad una via via sempre più ampia fioritura epica restava sempre una scarsa poesia lirica, costituita da formule di preghiere, di inni, che si riconnetteva ad antichissima origine.

La poesia lirica peraltro si svolge al tempo medesimo con grande libertà fra il popolo in generi ben diversi da quelli ieratici: il canto di Linos (Σ, 569-571), d' Imeneo (Σ, 491-495), l' iporchema nelle varie sue forme (Σ, 590-606) sono altrettanti esempi di questo genere speciale della lirica greca.

Riassumendo pertanto quanto sinora siamo venuti dicendo, noi crediamo di potere affermare che prima della composizione dei due grandi poemi omerici nella poesia greca si distinguessero: I° il genere epico tendente a perfezione artistica e già elaborato nel-

---

(1) Cfr. l' interessantissima monografia del Renner, *Ueber das Formelwesen im Griechischen Epos und epische Reminiscenzen in der ältern Grieschischen Elegie*, Leipzig, 1872, p 1-17, e Petersen K. *Ueber die älteste Poesie d. Griechen, wie gemeinsame Quelle Homers und Hesiods*, (in *Verhandlungen d. 19a Versammlung deutscher Philol. u. Schulmänner zu Braunschweig*, 1860) p. 36-43.

(2) La più accreditata è quella riferita da Pausania, X, 5, 7 (ed. Schubart), che ne sia stata inventrice la sacerdotessa Φημονόη. Altre tradizioni riferite da Clemente Alessandrino (Strom. I, 366) ne riferiscono l' istituzione a Oleno, altre a Orfeo; altre infine a Omero. Grande significazione hanno i nomi di *versus Pythius, Delphicus, theologicus*, con cui i grammatici indicano l' esametro. Cfr. Christ, *Metrik d. Griechen u. Römer* (Leipzig, 1874) p. 174-176; Zambaldi, op. cit. p. 213-214; Foresti, op. cit. p. 133.

l'epica religiosa ed eroica. II° il genere lirico nelle due forme distinte di sacro o ieratico e profano.

Come si regolò il grande epos rispetto a questa fioritura lirica preesistente? ne accolse egli forse una parte o ne visse del tutto indipendente? È nota la tendenza dell'epos di assimilarsi elementi consentanei alla propria natura e di assimilarseli senza elaborarli gran fatto, precipuamente per una necessità mnemonica facile ad esser compresa. Non deve quindi meravigliare che l'epos appunto si sia della lirica precedente assimilato quel che appunto gli conveniva. Le preghiere numerosissime, che si trovano nell'Iliade e nell'Odissea, hanno probabilmente cambiato un poco dal tipo loro rituale per opera del poeta, che pur conservandone il tono primitivo e lasciando intatte molte locuzioni stereotipe, intiere invocazioni consacrate dall'uso del culto, ha dovuto tuttavia adattarle alla forma metrica dell'epos oltre al modificarle secondo le circostanze particolari, nella parte mutevole della preghiera, secondo appunto i momenti e le persone cui la preghiera medesima riferivasi. Accanto alla preghiera il funebre genere lirico, intermedio fra la lirica grave e sacra e la più lieta e profana, per la sua natura non aliena dal carattere dell'epos, entrò come elemento costitutivo di questo, prendendo, come vedremo in seguito del nostro lavoro, una forma più artistica ed adattandosi al metro, alle circostanze impostegli dalla sua nuova condizione.

Come possiamo spiegarci l'introduzione nell'epos di elementi lirici, quali la preghiera ed il γόος funebre, possiamo anche ben comprendere, come altri ne fossero esclusi, come il Linos, l'Imeneos, che presentavano natura del tutto diversa da quelli. La ragione di tal fatto è evidente: mentre la preghiera e il γόος funebre avevano in sè una certa gravità di contenuto e di forma, che li ravvicinava all'epos, fra la lirica profana e l'epopea mancava qualsiasi affinità, se pur non v'era piena opposizione. Le parti liriche dei poemi omerici hanno sempre in sè qualche cosa, che si riferisce direttamente al contesto del racconto epico; non

v' ha in esse una preghiera, per citare un esempio, in forma del tutto indeterminata; non v' ha una preghiera per cui s' invochi in genere l' aiuto della Divinità, senzachè la si preghi di una grazia speciale con riguardo alla persona del pregante medesimo. I canti d' Imeneo, di Linos non potevano soddisfare a questo bisogno dell' epos per natura tendente a narrare determinati fatti accaduti o supposti tali; conseguente era quindi, che non fossero mai accolti dentro di esso. Si aggiunga che siffatti canti, appunto come popolari, avevano un carattere che mal s' addiceva a quella certa solennità dell' epos e si considerino infine le difficoltà pratiche insuperabili, che il rapsodo avrebbe trovato nell' introdurli senza le modificazioni, che anche per deficienza d' arte loro non poteva arrecare, nella narrazione epica; avvezzo all' accompagnamento della φόρμιγξ, se non alla semplice recitazione ed alla uniformità continua del metro, egli non poteva di un tratto deporre lo strumento suo abituale, nè cambiare dal grave esametro agli anapesti e alle brevi serie dattiliche che con tutta probabilità si usavano in quei canti; molto meno poi poteva, abbandonata recitazione o monodia, passare al canto corale con altri rapsodi, accompagnati da varii e numerosi strumenti; esecuzioni queste *connaturate* ad alcuni dei canti lirici stessi. Quindi un po' per causa del rapsodo, un po' per la loro stessa natura, molti canti di carattere lieto e profano restarono solo popolari e furono esclusi dall' epos. Quando invece questo decadde e fu sostituito dalla lirica, la nuova arte a poco a poco elaborò canti siffatti per modo da darci con Alcmano e con Saffo la forma più perfetta di essi. Giova per altro notare, che a tali generi lirici non fu tolta allora nè unità artistica (mentre l' epos gli avrebbe assorbiti nel contesto della narrazione), nè il carattere festevole, nè la scioltezza e la facilità dei metri, nè infine l' esecuzione corale; gli ostacoli maggiori che presentavansi al poeta epico.

Oltre le preghiere e i γόοι funebri, v' hanno nei poemi omerici altre parti di carattere lirico, che meritano la nostra attenzione e delle quali avremo fra breve a occuparci, vale a dire i nume-

rosi discorsi, che sono posti in bocca ai vari eroi per esortare ed incitare i compagni alla pugna. È evidente che un tal genere lirico dev'essere considerato come un prodotto dell'epos medesimo, tendente per sua natura ad inserire elementi dramatici-lirici. Le locuzioni stereotipe e il formulario importantissimo che si trova in queste esortazioni al combattimento accennano ad uno svolgimento e ad una elaborazione precedente di esse nei cantori epici anteriori ai poemi omerici. Decadendo l'epos, anche questi tratti lirici verranno ad acquistare unità artistica propria ed otterranno un posto notevole nello svolgimento lirico posteriore.

L'influsso dell'epopea sulla lirica propriamente detta e in special modo sull'elegia fu per certo considerevolissimo: il nuovo metro lirico deriva e si riaccosta per la sua solennità a quello dell'epos; dall'epos l'elegia attinge largo tesoro di frasi e di locuzioni convenzionali, la lingua, l'intonazione dignitosa ed in parte anche il contenuto proprio; dall'epos essa trae il mito già elaborato e fissato secondo forma determinata [1]. Ma oltre questa dipendenza generale dell'elegia dall'epos: dipendenza che spiegasi per l'immediata successione dell'una all'altro: v'ha un'altra dipendenza fra i due generi molto più significativa: taluni poeti elegiaci imitano direttamente alcuni tratti dei poemi omerici. Se noi confrontiamo, ad esempio, fra loro l'elegia di Callino rimastaci quasi per intiero, la prima di quelle di Tirteo ed alcuni passi dell'Iliade, come E, 529-533, M, 269-276, Ξ, 364-373 (particolarmente i vv. 370-373), O, 486-499, O, 502-533 etc., etc. Si vede facilmente come il poeta elegiaco dipenda in gran parte dal testo omerico: v'ha concordanza di espressioni, di concetto, di tono. Come si spiega questo? Certamente non solo colla ragione generica sopraccennata; nè in altro modo, che pel fatto, che in Omero appunto il poeta elegiaco trovava già in alcune parti un elemento lirico assai no-

---

[1] Bergk, op. cit. II, p. 101-105; 142-143; 185. Croiset, op. cit. II, p. 3-12. Renner, op. cit., p. 17-69.

tevole pronto ad essere, come sopra dicemmo, ripulito, elaborato, abbellito. Se bene si vaglia l'imitazione fatta per parte degli elegiaci dei poemi omerici, si vede chiaramente come già l'antichità avesse veduta l'importanza dell'elemento lirico nell'epopea e ne traesse quel maggior frutto che poteva. In favore della nostra tesi v'ha ancora di più: nel *De Musica*, attribuito a Plutarco, riguardo alla prima origine dei νόμοι citaredici non solo si dice (§. 4) che " οἱ κιθαρῳδικοὶ νόμοι οἱ πάλαι ἐξ ἐπῶν συνίσταντο „ ma anche " Τέρπανδρον...... κιθαρῳδικῶν ὄντα νόμων κατὰ νόμον ἕκαστον τοῖς ἔπεσι τοῖς ἑαυτοῦ καὶ τοῖς Ὁμήρου μέλη περιτιθέντα ᾄδειν ἐν τοῖς ἀγῶσιν „. Terpandro adunque formava νόμοι adattando alla poesia omerica la melodia conveniente a quel genere lirico. Comunque debbano essere interpretate le parole τοῖς ἔπεσι... Ὁμήρου, del passo plutarcheo, noi siamo in grado di dedurre un argomento (1), sebbene indiretto in favore della nostra tesi: tratti di poesia epica erano tali da essere loro senza sconcio veruno adattate melodie convenienti alla lirica, tali infine da sostituire senza ostacolo di sorta νόμοι espressamente composti (τοῖς ἔπεσι τοῖς ἑαυτοῦ καὶ τοῖς Ὁμήρου). Tutto quindi concorre a provare che gli antichi già riconoscevano gli elementi lirici o liricizzanti che si trovavano nell'epica.

La critica moderna ha ben veduto col Bergk, col Niese e col Renner lo stretto legame che passa fra epos e lirica elegiaca; ma non ha saputo, secondo noi bene spiegarsi la ragione del fatto: nei poemi omerici si trovano quasi tutti i germi della lirica po-

---

(1) WESTPHAL, *Die Musik des griechischen Alterthumes*. Leipzig, 1883, p. 54-57; MÜLLER, K. O. *Geschichte d. griech. Litteratur*, Stuttgart, 1882, I, 261; SUSEMIHL, *Terpander und Homeros* in « *Jahrbücher f. klass. Philol. 1874* », p. 653 sg. credono che Plutarco accenni a tratti dell'Iliade e dell'Odissea. Contro questa interpretazione vedi FLACH, *Geschichte d. griechischen Lyrik*, Tübingen, 1884, p. 199, n. 1, e SITZLER, *Die Lyriker Eumelos, Terpander u. Alkman in. ihr. Beziehung zum Homer*, (negli scritti pubblicati dai Ginnasii di Bade in occasione del 500° anniversario della fondazione dell'Università di Heidelberg, pp. 37-60) Karlsruhe, 1886, p. 39.

steriore; non già peraltro, come fu affermato (1), in embrione, sibbene già abbastanza artisticamente sviluppati; costretti peraltro dal vivere entro l'epos, che molto influisce sulla natura loro medesima.

Le parti liriche che si trovano nei due poemi omerici e che noi togliamo ad esame si riducono fondamentalmente a tre generi distinti; 1° Preghiere: 2° Discorsi d'incitamento a combattere: 3° Lamenti funebri. La frequenza e la varietà di tali parti liriche non appare la medesima nell' Iliade e nell' Odissea. Mentre nell' una si trovano esempî molteplici di tutti e tre i generi nominati, nell' altra v'hanno esempî, inferiori di numero e d'importanza, solo del primo (2). La ragione di tal fatto dev'essere ricercata nella diversa natura dei due poemi: l'Iliade ha carattere drammatico in maggior grado dell' Odissea e conseguentemente un molto più forte elemento lirico; nell' Odissea predomina invece a scapito del lirico l'elemento narrativo e descrittivo, piuttostochè il rappresentativo. Si aggiunga poi che il secondo dei tre generi lirici sopra ricordati non poteva in alcun modo trovarsi nell' Odissea, in cui mancano del tutto descrizioni di combattimenti, a complemento della illustrazione dei quali l'epos appunto introduce simili tratti lirici.

III.

Se una buona parte della lirica religiosa greca ha attratto a sè la considerazione degli studiosi, la semplice *preghiera* è stata

---

(1) Buchholz, *Anthologie Aus den Lyrikern der Griechen*, Leipzig, 1883, p. 3. Cfr. Niese, *Die Entwickelung d. homerischen Poesie*. Berlin, 1882, p. 7. Bergk, op. cit. II, p. 142.

(2) Premettiamo che noi non ci occupiamo dei generi lirici di cui si trova in Omero semplice menzione, come del canto di Lino, dell' Imeneo, dell' Iporchema etc, ma solo di quelli, di cui v'hanno esempî nei nostri poemi.

per contrario quasi intieramente negletta e trascurata. Fenomeno invero un po' strano e singolare, di cui forse debbono cercarsi le cause nel fatto, che l'apparente mancanza di documenti letterari potè distogliere, anzichè invogliare alla ricerca, mentre invece questi documenti, ove si sappiano e si vogliano ricercare fra il racconto delle geste di un eroe nell'epos, negli sparsi frammenti dei lirici o nelle scene del drama, sono invece non trascurabili e tali da poter servire di sicuro fondamento ad uno studio serio e proficuo; chè la preghiera ci si presenta degna di speciale considerazione per la natura sua notevolissima, per il posto che occupa rispetto allo svolgimento popolare ed artistico della letteratura, come quella che ravvicina l'uno all'altro per modo, che non errerebbe chiunque dalle preghiere degli eroi dell'epos e dei personaggi del drama volesse indurre, almeno approssimativamente, quale di fatto era il modo, quale la forma, di cui valevasi il popolo greco nell'invocazione delle grazie e dell'aiuto degli Dei suoi (1). Certamente il poeta d'arte elaborava sempre il materiale che la preghiera comune gli forniva, la riduceva al metro conveniente, l'adattava, quanto al contenuto, secondochè la particolare circostanza richiedeva; ma lo schema primitivo restava nelle sue linee fondamentali, le invocazioni fisse nella loro forma tradizionale, e la preghiera tipica popolare subiva per lo più modificazioni, a seconda dei casi, solo in quella parte, in cui necessariamente doveva; in quella cioè, che era lasciata libera al pregante per esprimervi la grazia particolare, ricevuta o desiderata, onde aveva invocato od invocava l'aiuto della Divinità.

Nell'epos principalmente la forma della preghiera, meno libera

(1) L'unico lavoro che noi conosciamo è quello molto imperfetto del Lasaulx, *Ueber die Gebete der Griechen und Römer* (Würzb. Lectionskat. Sommer, 1842) — Scarse fonti ci sono poi state: Buchholz, *Homerische Realien*, Leipzig, 1871-1875, III, I; Gruppe, *Die Griechische Culte und Mythen in ihren Beziehung zu den oriental. Religionen*. Leipzig, 1887, I, p. 517-518. Naegelsbach, *Homerische Theologie* (3a Auflage) Nürnberg, 1884, p. 197-204. Schömann, *Antichità greche*, Firenze, 1890, III, p. 140-148.

che nei lirici e nel drama, si riaccosta più da vicino alle preghiere rituali; importantissimo quindi viene ad essere lo studio delle preghiere riferite nell'epos per congetturare almeno il carattere probabile di quelle in uso nella vita reale. E che l'epos conservi più fedelmente di qualsiasi altro genere letterario le formule convenzionali del culto, facilmente si capisce e si spiega sia per la naturale condizione degli spiriti nell'età omerica (1), sia per quanto

(1) Una prova chiara di queste nostre affermazioni si ha nel modo vario in cui il poeta epico e gli altri a lui posteriori trattano gli epiteti ornanti degli Dei. L'uno li riferisce quali erano nel rito, gli altri li tralasciano e, quasi diremmo, ragionano su questi epiteti stessi, se e quanto convengano al Dio. Per citare un esempio, mentre Crise in Omero così invoca Apollo:

> κλῦθί μευ ἀργυρότοξ' ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
> Κίλλαν τε ζαθέην, Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις
> Σμινθεῦ κ.τ.λ. . . . . (A. 37-39)

il coro dell'Agamennone del poeta religioso e conservatore Eschilo, rivolgendosi a Giove, così dice:

> Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν εἰ τόδ' αὐ —
> τῷ φίλον κεκλημένῳ
> τοῦτό νιν προσεννέπω (vv. 160-162: ed. Weil)

La preghiera riproduce qui fedelmente i movimenti varii dello spirito religioso ed un alto concetto filosofico già la fa deviare dalla forma sua tradizionale. Presto peraltro questo concetto filosofico viene ad acquistare forma stereotipa e ad essere un luogo comune delle preghiere d'arte posteriori; ne potremmo trovare esempî numerosi fra i Greci e i Romani. Cfr. Lasaulx, *Die Gebete der Griechen und Römer*, p. 6.

Interessanti confronti per lo sviluppo della preghiera artistica possono farsi fra Omero ed Esiodo (Theog. vv. 548-549; 559-560; vv. 644 sgg.): fra Omero ed i lirici: Callino, fr. 2; Teognide, vv. 1-10; 11-14; 341-350; 373-380; 773-782; Archiloco, fr. 27, 75, 88; Ipponatte, fr. 16, 20; Ananio, fr. 1; Cratete, fr. 2. Di molto minore importanza sono i raffronti con Terpandro, fr. 1, 2; Alcmano, fr. 62; Saffo, fr. 1, 91; Alceo, fr. 1; 1; Frinico, fr. 1; Pindaro, fr. 57 (Εἰς Δία Δωδωναῖον); i fr. dei Carmina popularia, 3, 4; dei fragm. adespota il

sopra osservammo a pag. 8, sia infine per la difficoltà mnemoniche, che dovevano costringere il rapsodo all' uso di espressioni facili a ricordarsi. ([1]).

Quel che Platone dice nel Timeo (p. 27) che " πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν ", trova una ben chiara conferma nelle numerose preghiere, sparse nei poemi omerici, le quali appunto riferisconsi alle circostanze più varie della vita. Così Atena è invocata dall' eroe (K, 278-282; 284-294), affinchè voglia essergli propizia nell' eccidio dei nemici, che egli volge in mente; e Atena stessa è supplicata da Ulisse (Ψ 770), affinchè gli dia

---

a. 108; degli Scholia i n. 2, 5. Importanti confronti possono farsi con la preghiera attribuita da Ateneo (XIII, 592) a Sofocle Σοφοκλῆς δ' ὁ τραγῳδοποιὸς ἤδη γέρων ὢν ἠράσθη Θεωρίδος τῆς ἑταίρας· ἱκετεύων οὖν τὴν Ἀφροδίτην φησί·

> κλῦθί μευ εὐχομένου, κουροτρόφε, δὸς δὲ γυναῖκα
> τήνδε νέων μὲν ἀναίνεσθαι φιλότητα καὶ εὐνήν
> ἡδ' ἐπιτερπέσθω κ.τ.λ. . . . .

la quale strana preghiera in versi e in forma del tutto epica è attribuita ad Omero stesso nella VITA, p. 15.

([1]) Della molto probabile dipendenza delle preghiere Omeriche da una poesia più antica legata al culto parlammo già a p. 8; solo ci piace qui rettificare un' affermazione troppo ardita di TEODORO BERGK, *Griech. Litgesch*, I, p. 330, n. 42: « Selbst Gebete, wie Ilias I, 37; III, 320; XVI, 233, 514 und ännliche Stellen, zeigen nicht gerade Berührung mit jener (sc. hieratischen) alten Poesie »; affermazioue della quale forse il Bergk stesso riconobbe la poca giustezza; trovandosi scritto nel II volume della sua *Griechische Litteraturgeschichte*, p. 110, edito sui mss. dal Hinrichs, rispetto agli antichi canti religiosi: Diese hieratischen Gesänge waren natürlich den homerischen Hymnen, welche im Stile des ausgebildeten Epos eine mythische Begebenheit schildern, ganz unähnlich. *Es waren wesentlich Gebete in gebundener Rede, eine Art Liturgie, wo man die Gottheit in immer neuen Wendungen, mit stets wechselnden Namen anrief; die Darstellung war von alterthümlichen Einfachheit,* die Innigkeit des Gefühles begnügte sich mit schmuckloser Rede.

forza nelle gambe per ottenere la palma nella gara della corsa, che Achille ha bandito in onore del morto Patroclo. Carattere precipuo della preghiera omerica è adunque l'universalità; non solo di contenuto, ma che si manifesta anche nella varietà delle circostanze in cui la preghiera è fatta, nella varietà delle persone che la fanno e delle Divinità, cui è diretta. Tutti pregano nell'Iliade e nell'Odissea e nei più varii momenti di lor vita: sacerdoti, sacerdotesse, eroi, donne, turbe e persino ninfe e Dee, che si rivolgono al padre Zeus, chiedendogli in grazia, che egli non sia contrario ai loro disegni. Naturale quindi che le preghiere *apparentemente* non ci si presentino legate al culto, che ben di rado le si recitino per offerire a qualche Dio il sacrificio o per altra cerimonia rituale.

La preghiera ci si presenta nei poemi omerici in tre forme distinte: 1° Preghiera semplice: 2° Preghiera con forma imprecativa: 3° Preghiera con giuramento. Una seconda divisione potrebbe farsi fra quelle preghiere pronunziate in varie circostanze della vita e che per convenzione chiameremo *profane* e le altre recitate in ispeciali cerimonie del culto e che diremo *rituali;* una terza, tenendo principalmente conto della divinità cui la preghiera è diretta, ed una quarta infine, per tralasciare di altre, avendo riguardo invece alle persone, che pregano. Noi peraltro anzichè fare quattro divisioni delle preghiere tolte in esame, secondo i criterî sovresposti, ci limiteremo a riunirle tutte in un'unica divisione, fondamento della quale sarà la prima delle quattro proposte.

Le *preghiere propriamente dette* ci si presentano nell'Iliade in numero di 20 (A, 42-47; 451-458; 503-510; B, 412-418; Γ, 351-354; E, 115-120; Z, 305-310; 476-481; H, 179-180; 202-205; Θ, 236-244; K, 278-282; 284-294; 462-464; O, 372-376; Π, 233-248; 514-526; P, 645-647; Ψ, 770; Ω, 308-313); di queste solo quattro (B, 412-418 in sacrificî; Z, 305-310, preci nel tempio; Π, 233-248 in libagioni; Ω, 308-313 id.) sono rituali; inoltre su 20 preghiere, 10 sono dirette a Zeus (A, 503-510; B, 412-416; Γ, 351-354; Θ, 236-244; H, 179-180; 202-205; O, 372-376; Π,

233-248; P, 645-647; Ω, 308-313) 1 a Zeus e agli altri Dei insieme (Ζεῦ ἄλλοι τε θεοί...) Z, 476-481;6 ad Atena (E, 115-120; Z, 305-310; K, 278-282; 284-294; 462-464; Ψ, 770); 3 ad Apollo (A, 37-42; 451-456; Π, 514-256); infine quanto alle persone preganti Zeus è invocato solo una volta dai Troiani (da Priamo, Ω, 308-313); 8 volte dai Greci (da Menelao, Γ, 351-354; da qualche greco (τις) indistintamente, H, 179-180; 202-205; da Agamennone, Θ, 236-244; B, 412-418; da Nestore, O, 372-376; da Achille, (Π, 233-248; da Aiace, P, 645-647); una volta da una Dea (da Tetide, A, 503-510). Insieme agli Dei, Zeus è invocato una volta (da Ettore, Z, 476-481). Atena è invocata una volta dai Troiani (dalla sacerdotessa Teano, Z, 305-310) e 5 volte dai Greci (da Diomede, E, 115-120; K, 284-294; da Ulisse, K, 278-282; 462-404; Ψ, 770). Apollo infine è invocato due volte dal suo sacerdote Crise (A, 37-42; 451-456) ed una volta dal Troiano Glauco (Π, 514-526).

Un accurato esame comparativo di tutti i 20 esempî di preghiere, che si trovano nel nostro poema, conduce ad interessanti resultati per stabilire le varie forme schematiche, che la preghiera stessa ci presenta e che doveva offrire probabilmente anche nel culto (¹). Una prima distinzione vuol farsi, fra quelle che cominciano col nominare direttamente ed immediatamente la Divinità (A, 503-510; B, 412-418; Γ, 351-354; Z, 305-310; 476-481; H, 179-180; 202-205; 235-244; O, 372-376; Π, 233-248; P, 645-647; Ω, 308-313) e quelle, che non hanno per prima parola il nome o l'epiteto della Divinità, ma premettono o κλῦθι (²) (A, 37; 451; E, 115; K, 278; Π, 514; Ψ, 770) o κέκλυθι (K, 284) o χαῖρε (K, 462). All'invocazione fatta o nell'uno o nell'altro modo, con vario sfog-

(¹) Un' importante ed accurata ricerca sulla tecnica o sul formalismo dei vari discorsi Omerici dell'Odissea è stata pubblicata nelle *Wissenschaftliche Abhandlungen* edite dal Pichler, da Ios. Herman, *Die formale Technik der homerischen Reden*. Manca purtroppo un lavoro di simil genere anche per l'Iliade.

(²) Cfr. Herman, op. cit. p. 54-59.

gio di epiteti ornanti, seguiva spesso il ricordo per parte del pregante dei sacrifizî fatti in onore della Divinità ed in generale della gloria tributatagli (A, 39-41; 503-504; Θ, 240-241; O, 371-373) o dell'aiuto altre volte da essa ricevuto (A, 453-454; E, 116-117; K, 278-279; 285-290; Π, 236-237) o la promessa di nuovi sacrificî ed onori (Z, 308-309; K, 292-294; 462-463). E qui s'interrompe, se pur non finisce, la parte convenzionale alle preghiere; nella rimanente il supplicante esprime la grazia onde invoca l'aiuto della Divinità; anche in questa parte più libera non manca peraltro qualche traccia di convenzionalismo, come si vede dal quadro presente, nel quale le 20 preghiere sono classificate, avendo riguardo specialmente al formalismo schematico di ciascuna di esse:

I.° Invocazione (secondo i varii modi sopra iudicati)..... δός (δότε a Z, 476) + dichiarazione della grazia che si chiede (Γ, 351-354; E, 115-120; Z, 305-310; 476-481; H, 202-205; 278-282; Π, 512-526; P, 643-647; Ω, 308-313).

II.° Invocazione (secondo i varii modi sopra indicati).... νῦν μοι τόδ' ἐπικρήηνον ἐέλδωρ + dichiarazione della grazia. (A, 37-42; 451-456; 503-510; Θ, 236-244; Π, 233-248) (1).

III.° Invocazione (id.).... formula libera secondo la determinata grazia che si chiede (2). (B, 412-418; H, 179-180; K, 284-294); 462-464; O, 372-376; Ψ, 770).

Talvolta (A, 508-510; Π, 514-526) è da notarsi nelle preghiere una *ripresa,* vale a dire un rinnovamento della parte della preghiera in cui si chiede la grazia; ripresa che comincia costantemente con la formula " ἀλλὰ σύ περ " (3).

---

(1) La formula non è sempre identica:

τόδε πέρ μοι ἐπικρήηνον ἐέλδωρ, Θ, 352.
νῦν μοι τοδ' ἐπικρήηνον ἐέλδωρ, A, 455; Π. 238.
τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ, A, 41; 504.

(2) Le forme usate sono: 1° infinito desiderativo (H, 179): 2° imperativo (B, 414-415; K, 261; 464; O, 375-376; Ψ, 770).

(3) Si aggiunga in fine che due delle preghiere da noi esaminate non sono che la

Le 10 preghiere a Zeus meritano per alcune particolarità degne di nota ancora un poco la nostra attenzione. Un particolare non senza valore è che tutte le 10 preghiere a Zeus e l'altra ancora in cui Zeus stesso è supplicato insieme ad altri Dei, cominciano non solo con l'invocazione del Dio, ma più determinatamente col vocativo Ζεῦ; mentre invece delle 6 preghiere ad Atena, 3 (E, 115-120; K, 278-282; Ψ, 770) cominciano con κλῦθι; 1 (K, 284-294) con κέκλυθι; 1 con χαῖρε (K, 462-464) ed una infine con πότνι' Ἀθηναίη (Z, 305-310); le 3 ad Apollo cominciano tutte con la parola κλῦθι. Particolari questi per la loro costanza probabilmente non fortuiti! (1) Quanto alle locuzioni, all'espressioni ed infine ai versi intieri comuni alle 10 preghiere, tutto si limita a che noi ci occupiamo del modo vario in cui la Divinità è invocata. Formule d'invocazione:

I.° Ζεῦ πάτερ, A, 503; H, 179; Θ, 236; O, 372; P, 643.
II.° Ζεῦ ἄνα, Γ, 351.
III.° Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε, H, 402; Ω, 308.
IV.° Ζεῦ κύδιστε μέγιστε, κελαινεφές, αἰθέρι ναίων, B, 412.
V.° Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε, Πελασγικέ, τῆλοθι ναίων,
Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου κ. τ. λ.... .. Π, 233-234.

La preghiera di Ettore a Zeus e agli altri Dei ha per invocazione: Ζεῦ ἄλλοι τε θεοί (Z, 476).

Delle preghiere ad Atena, 3 (E, 115-120; K, 278-282; 284-294) ci presentano uno schema, quasi diremmo, tipico e perfetto; e giustamente l'Ameis notava al v. E, 115 " Wir haben hier ein vollständiges Formular eines Gebetes „ (2). Maggior libertà ci presentano le altre 3 preghiere (Z, 305-310; K, 462-464; Ψ, 770), le ultime

---

chiusa, a forma di ripresa, di discorsi di tono esortativo – guerresco, Θ, 236-244; P, 645-647.

(1) Cfr. Herman, op. cit. p. 58-59.

(2) Una stretta dipendenza devesi notare fra E, 115-120; K, 278-282; provata dalla grande concordanza fra K, 200-281 e E, 117-118.

due delle quali ci si presentano in una forma e struttura semplicissima. Riguardo alle formule d'invocazione, usate in queste sei preghiere, notevolissima è l'affinità fra i versi:

Κλῦθί μευ, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἀτρυτώνη, E, 115.
Κλῦθί μευ, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἥ τέ μοι κ. τ. λ. K, 278.
Κέκλυθι νῦν καὶ ἐμεῖο Διὸς τέκος, ἀτρυτώνη, K, 284.

affinità che deve avere avuto fondamento nelle formule rituali delle preci ad Atena e nella tradizione letteraria precedente, trovandosi il verso E, 115 ripetuto nell'Odissea δ, 762, ζ, 324; senzachè per le preghiere δ, 762-766; ζ, 324-327, si possa parlare di imitazioni dei passi affini dell'Iliade. A Z, 305-310 l'invocazione è: " πότνι' Ἀθηναίη, ἐρυσίπτολι, δῖα θεάων "; a K, 462 " χαῖρε θεά; a Ψ, 770: " κλῦθι θεά ".

Quanto alle preghiere ad Apollo notisi l'affinità delle invocazioni:

Κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ' ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
Κίλλαν τε ζαθέην, Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις (A, 37-38 = A, 451-55)
Κλῦθι, ἄναξ, ὅς που Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ
Εἲς ἢ ἐνὶ Τροίῃ· .... Π, 514-515

e la tendenza che si riscontra solo nelle preghiere ad Apollo di denominare singolarmente i varii luoghi, in cui il Dio ha maggior culto (1).

---

(1) Un'importante quistione per la storia del modo di formarsi del testo omerico si agita sull'origine della preghiera A, 451-456, della quale i vv. 451-452 = A, 37-38; 453-455 = Π, 236-238. Gustavo Hinrichs, in un suo lungo e farraginoso lavoro, (*Die Homerische Cryseisepisode,* in *Hermes* XVII, I (1882), p. 59-124) in cui cerca, secondo noi a torto, di provare la tardità di composizione dell'episodio di Criseide, del I° libro dell'Iliade, occupandosi naturalmente della preghiera A, 451-456, conclude con somma leggerezza che « la contaminazione di A, 37-41 e Π, 233-248 in A, 451-455 è più che sicura (p. 75-76) »; resta peraltro a provare, aggiungiamo noi, se vera contami-

L' Iliade ci offre due esempi di *imprecazioni* o, meglio, due esempî di preghiere, semplicissime per lo schema, nelle quali s' invocano gli Dei a punitori del fedifrago; di esse una è rituale (Γ, 298-301), l' altra libera (Γ, 320-323). Le imprecazioni sono fatte singolarmente da varii della turba (ὧδε δέ τις εἴπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε, Γ, 297, 319). Zeus è invocato ambo le volte; ed a Γ, 298 (Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι) insieme ad altri Dei. Le formule imprecative di Γ, 298-301 sono del tutto caratteristiche e tratte probabilmente da cerimonie rituali [1].

---

nazione si riscontri in Α, 451-455 o se piuttosto questo passo stesso modellato su Α, 37-42 abbia servito di modello a Π, 233-248; e, sebbene la questione sia tutt' altro che facile a risolversi, noi crediamo molto più probabile la seconda ipotesi per un fatto, sinora sfuggito: l' Iliade, abbiamo veduto, conta 10 preghiere dirette a Giove; in nessuna di esse, tranne che Π, 233 sgg. si trova mai un' invocazione del genere di quella Π, 233-234; in nessuna s' insiste tanto (Δωδωναῖε, Πελασγικέ, τηλόθι ναίων, Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου) sul luogo, in cui il Dio è venerato e sul quale egli comanda. Come si spiega che a Π, 233-234 si esca (e, si noti, questo è l'unico caso) dalla regola generale? L' insistere sul luogo in cui il Dio è venerato, è carattere precipuo delle invocazioni delle preghiere ad Apollo Α, 37-38; 451-452; secondo noi dunque il poeta di Π, 233 sgg. aveva a mente il passo Α, 451-456 e da esso tolse non solo i 3 versi 453-455 (= Π, 236-238), ma anche il tono dell' intiera invocazione. Si aggiunga anche che la menzione, insolita in qualsiasi preghiera omerica, dei sacerdoti (Σελλοί. Cfr. Buchholz, *Homerische Realien*, III, I, p. 91-92; Sybel, *Die Mythologie der Ilias*, p. 251; Naegelsbach, *Homerische Theologie*, p. 131) a Π, 234-235, si spiega chiarissimamente pel fatto, che il rapsodo, scrivendo Π, 233 sgg., avesse presente la preghiera Α, 451-456, indirizzata ad Apollo appunto da un sacerdote. Le nostre conclusioni sono adunque del tutto opposte a quelle dello Hinrichs; secondo noi può tenersi, se non sicuro, molto probabile, che Α, 451-456 dipende da Α, 37-42; e Π, 233-248 da Α, 451-456.

[1] Altre formule imprecative in uso in cerimonie religiose sono raccolte dal Lasaulx, *Ueber den Fluch d. Griechen u. Römer* (*Würzburgs Lectionskatalog*, 1843) pp. 11 sgg.

Importantissimi sono i 4 esempî di *giuramento,* che si trovano nell'Iliade, sia per il loro contenuto, sia per la loro forma [1]. 3 sono rituali e di essi tre, 2 accompagnati da cruento sacrificio (Γ, 276-291; T, 258-265); 3 sono fatti da uomini (da Agamennone Γ, 276-291; da Dolone K, 329-332; da Achille T, 258-265); 1 da una Dea (da Hera Θ, 36-46). I giuramenti hanno poi una maggiore solennità della preghiera semplice ed al tempo stesso una maggiore semplicità schematica. Noi possiamo facilmente riconoscere due schemi distinti di giuramento; l'uno più frequente (O, 36-46; K, 329-332; T, 258-265):

I. Ἴστω νῦν...... Invocazione (in caso nominativo) della Divinità + giuramento [2].

e l'altro più raro (Γ, 276-291):

II. Invocazione della Divinità (caso vocativo)....... μάρτυρες ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά..... giuramento.

Ancora una divisione: ad O, 36-46 si giura per una cosa già fatta, protestando che la si è eseguita nel modo conveniente; mentre negli altri passi Γ, 276-291; K, 329-332; T, 258-265 si giura, si promette di volere fare una cosa secondo certe norme, certi patti; abbiamo dunque nell'un caso un giuramento a prova di aver fatto alcun che, nell'altro un giuramento per la semplice sanzione dei patti. Al giuramento segue talvolta (T, 264-265) immediatamente,

---

[1] Abbiamo tralasciato intieramente di occuparci delle semplici interiezioni di giuramento che si trovano frequentissime nell'Iliade (A, 240; 76; I, 132; K, 321; Ξ, 280; T, 108, 113, 127; Φ, 373; X, 119; Ψ, 42, 441) e nell'Odissea (β, 373; δ, 253, 746; ε, 178; κ, 345; μ, 304, 298; ο, 435; σ, 55 etc.); come pure abbiamo trascurato la formula di giuramento a H, 411:

ὅρκια δὲ Ζεὺς ἴστω, ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης

perchè non vero e proprio giuramento, e l'altro Ψ, 43-47, perchè senza carattere lirico veruno e del tutto irregolare. Cfr. Naegelsbach, *Homer. Theol.*, p. 215.

[2] Cfr. Hymn. in Ap. Del. vv. 84 sgg; per altri esempi cfr. Lasaulx, *Ueber den Eid bei den Griechen* (Wurzburgs Lectionskatalog, 1844) p. 7.

quasi come corollario, l'imprecazione contro lo spergiuro, la quale, come vedemmo, è spesso oggetto di speciale preghiera. Quanto agli Dei invocati a testimoni e difensori del giuramento, Zeus è invocato a nome 3 volte: a K, 329-332 da solo; a Γ, 276-291 insieme al Sole, ai fiumi, alla Terra, agli Dei inferni; a T, 258-265 insieme al Sole, alla Terra, alle Erinni. Nel giuramento di Hera (O, 36-46) s' invocano pure la Terra, il Cielo, la palude Stigia (Στυγὸς ὕδωρ) (1), il sacro capo di Zeus e il letto maritale suo. Quanto alle locuzioni, che debbono a ragione ritenersi come stereotipe e convenzionali nei nostri giuramenti noi citiamo quelle dei vv. K, 329 sgg. da confrontarsi con H, 411; ξ, 158 — di O, 36-38 da confrontarsi con ε, 185-186 — di Γ, 276 (già trovato in altre semplici preghiere) = Γ, 320; H, 202; Ω, 308 — Γ, 277 = δ, 109; μ, 323.

Nell' Odissea le *preghiere semplici* sono in numero di 15 (β, 262-266; γ, 55-61; γ, 375-384; δ, 762-766; ε. 445-450; ζ, 324-327; η, 331-333; ι, 528-535; ν, 356-360; ρ, 240-246; ρ, 354-355; υ, 61-90; 98-101; 112-119; φ, 200-202). È notevole che fra queste si trovi l'unico esempio di preghiera di ringraziamento (ν, 356-360). Delle 15 preghiere, due sono rituali (γ, 55-61; δ, 762-766). Su 15, 5 son dirette a Zeus (η, 331-333; ρ, 354-355; υ, 98-101; 112-119; φ, 200-202); 4 ad Atena (β, 262-266; γ, 375-384; δ, 762-766; ζ, 324-327); 2 a Poseidon (γ, 55-61; ι, 328-535); 2 alle Ninfe (ν, 356-360; ρ, 239-246), 1 ad Artemide (υ, 61-90), 1 ad un fiume (2) (ε, 455-450): infine quanto alle persone preganti Zeus è invocato

(1) Per altri esempî riguardo all'uso d'invocare l'acqua Stigia cfr. Lasaulx, *Ueber den Eid*, p. 8. Rispetto all'invocazione della Terra e del Sole si cfr. l'iscrizione, contenente un giuramento fra Smirnei e Magneti, del 244 av. G. C. contenuta in Boeckh, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, n.o 3137: Ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον κ. τ. λ.

(2) Duentzer, *Homerische Abhandlungen*, p. 417, dubita con buone ragioni che la preghiera al fiume sia interpolata.

3 volte da Ulisse (η, 331-333; ρ, 354-355; υ, 98-101); 1 volta da una lavoratrice di grano (υ, 112-119); 1 volta per ultimo da Filezio (φ, 200-202). Atena è invocata 1 volta da Nestore (γ, 375-384); 1 da Penelope (δ, 762-766), 2 volte da Ulisse (β, 262-266; ζ, 324-327). Poseidon è invocato 1 volta da Atena (Mentore) (γ, 55-61); 1 volta dal Ciclope (ι, 528-535). Le Ninfe sono invocate da Ulisse (ν, 356-360) e da Eumeo (ρ, 239-246). Artemide da Penelope [1] (υ, 61-90); il fiume (ε, 445-450) da Ulisse.

Una prima distinzione, come già facemmo per l'Iliade, deve qui essere istituita fra quelle preghiere che cominciano col nominare direttamente la divinità (η, 331-333; ν, 356-360; ρ, 239-246; 354-355; υ, 61-90; 98-101; 112-119; φ, 200-202) e quelle che hanno per prima parola κλῦθι (β, 262-266; γ, 55-61; δ, 762-766; ε, 445-450; ζ, 324-327; ι, 528-535); 1 preghiera poi non è che aggiunta a un discorso, di cui forma la chiusa ed ha uno schema tutto speciale (γ, 375-384). All'invocazione fatta nell'uno o nell'altro modo, segue spesso il ricordo dei sacrifici fatti in onore della Divinità (γ, 53-61; δ, 763-764; ρ, 240-242) e delle relazioni fra essa e il pregante (ζ, 325-326; ι, 529).

Nella parte più libera della preghiera, in cui il supplicante esprime la grazia, onde invoca l'aiuto della Divinità, l'Odissea presenta molto maggiore libertà e varietà dell'Iliade; di guisa chè la divisione seguente delle preghiere dell'Odissea rispetto alla loro struttura schematica appare chiaramente meno semplice ed esatta di quella da noi istituita per l'Iliade:

I. Invocazione (secondo i varii modi indicati)...... δός + di-

---

(1) Questa preghiera eccessivamente lunga ha interpolato il mito delle figlie di Pandaro, secondo universalmente quasi riconoscono i critici (KIRCHHOFF, *Die homerisehe Odyssee*, p. 256; BERGK, *Griechische Littg*, I, 715; LA ROCHE, *Zeitschrift f. d. österreich. Gymnn*, 1863, p. 199; BEKKER, *Homerische Blätter*, I, p. 125; AMEIS, *Anhang zu* υ, 63 etc.) — Piuttostochè espungere i vv. 66-82, noi crediamo con LA ROCHE si debbano espungere i vv. 63-80 e unire l'αὐτίκα νῦν del v. 63 col καὶ γαῖαν ὕπο στυγερὴν ἀφικοίμην del v. 81.

chiarazione della grazia chiesta (1) — ζ, 324-327; ι, 528-535; γ, 55-61.

II. Invocazione (id) .... τόδε μοι κρήηνατ' ἐέλδωρ + dichiarazione della grazia — ρ, 240-245; υ, 112-119.

III. Invocazione (id) .... immediata dichiarazione della grazia, con un ottativo desiderativo — ρ, 354-355; (2) υ, 61-90; φ, 200-202.

IV. Invocazione (id) .... immediata dichiarazione della grazia con imperativo — γ, 55-61; 375-384: δ, 762-766; ε, 445-450; υ, 98-101.

Sfuggono a qualsiasi classificazione la preghiera di ringraziamento ν, 356-360 e quelle η, 331-333; β, 262-266, in cui non si chiede esplicitamente alcuna grazia, ma solo si espongono al Dio le proprie calamità.

Come già vedemmo nell'Iliade, così anche nell'Odissea le 5 preghiere a Zeus, cominciano non solo coll'invocazione diretta del Dio, ma più determinatamente col vocativo Ζεῦ;

1.° Ζεῦ πάτερ, η, 331; υ, 98; 112; φ, 200.

2.° Ζεῦ ἄνα, ρ, 354.

Di quelle ad Atena per contrario 3 (ne è esclusa quella γ, 380-384 aggiunta a un discorso) cominciano con κλῦθι (β, 262; δ, 762; ζ 324); più determinatamente, due delle 3 preghiere (δ, 762-766; ζ 324-327) (3) cominciano collo stesso verso caratteristico:

Κλῦθί μευ, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἀτρυτώνη.

---

(1) È notevolissimo uno scolio a ζ, 327: " τὸ..... δὸς ἐν ταῖς εὐχαῖς κεῖται ". lo scoliaste cita a confronto ι, 530; γ, 57, 380.

(2) Nel verso ν, 354 v'è anche un infinito desiderativo εἶναι. Cfr. H, 179. Cfr. Lange, *Der homerische Gebrauch der Partikel* εἰ, II, p. 524 sgg. in Ameis, *Anhang zu* ρ, 354.

(3) Deve ritenersi il passo ζ, 324-327 come un'interpolazione? Noi crediamo di dover rispondere affermativamente a questa domanda. Nei vv. 325-326 Ulisse dice, che Minerva non lo ha soccorso nonostante le sue

Come nell'Iliade E, 115-120, così anche nell'Odissea una preghiera ad Atena (δ, 762-766) ci presenta quasi il tipo delle preghiere rituali in uso al tempo d'Omero; eccone lo schema:

> κλῦθί μευ αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἀτρυτώνη,
> εἴ ποτέ τοι..........................
> ἢ βοὸς ἢ ὄιος κατὰ πίονα μηρί' ἔκηεν
> τῶν νῦν μοι μνῆσαι καί μοι φίλον υἷα σάωσον.

Interessanti confronti si possono fare fra questi ed altri tipi di preghiera regolare, che si trovano nell'Iliade, A, 37-42; 451-456; E, 115-120.

Anche le due preghiere a Nettuno (γ, 55-61; ι, 528-535) ci presentano affinità notevole nella formula d'invocazione:

> Κλῦθι, Ποσείδαον γαιήοχε, γ, 55
> Κλῦθι, Ποσείδαον γαιήοχε, κυανοχαῖτα, ι, 528.

Parimente notevole affinità di esordio vi è fra le due preghiere alle Ninfe (ν, 356-360; ρ, 240-246):

> Νύμφαι νηιάδες, κοῦραι Διὸς, ν, 356.
> Νύμφαι κρηναῖαι, κοῦραι Διός, ρ, 240.

---

preghiere, quando Nettuno fieramente lo balestrava con onda nemica; ma a questo si oppone che: 1.° Ulisse non ha mai pregato Minerva durante la tempesta suscitatagli da Nettuno (cfr. Duentzer, *Homerische Abhandlungen*, p. 419) 2.° Minerva ha invece aiutato ripetutamente Ulisse durante la tempesta medesima, come resulta da ε, 382, 427, 437. (Cfr. Bergk, *Griechische Littg*, I, 672, n. 44). Cosicchè, essendo la contraddizione evidentissima, addirittura non resta che correggere il passo. Il Bergk propone (Op. cit. loc. cit.) l'espunzione dei vv. 323-327; il Duentzer quella dei vv. 325-326, secondo noi con maggior ragione. Siccome poi i vv. 328-331 (Kirchhoff, *Die Homerische Odyssee*, 2.ª Auflage, p. 204) debbono essere necessariamente espunti, il passo 323-331 viene ad esser corretto con l'espunzione di 325-326, 329-331.

Naturalmente in tutti questi casi di concordanze si deve pensare certamente piuttosto ad una fonte tradizionale comune che ad una dipendenza reciproca dei singoli passi.

Dei 5 esempi di giuramento che si trovano nell' Odissea, non ve n' ha alcuno che si colleghi a sacrificî o ad altra simile cerimonia del culto. Dei 5 giuramenti 3 hanno carattere di predizione (ξ, 158-160; τ, 303-307; υ, 230-234); inoltre 4 sono fatti da uomini (da Ulisse ad Eumeo, ξ, 158-160; da Ulisse a Penelope τ, 303-307; da Ulisse ad Eumeo, υ, 230-234; da Teoclimeno a Penelope, ρ, 155-159) 1 da Dea (da Calipso ad Ulisse, ε, 184-191). La prima parte del giuramento, l' invocazione degli Dei a punitori del fedifrago, presenta due forme diverse:

I.° ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ.... ε, 184-185

II.° ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα
ἱστίη τ' Ὀδυσῆος, ἀμύμονος ἣν ἀφικάνω... ξ, 158-160;
ρ, 155-159; τ, 303-307; υ, 230-234.

Dopo l' invocazione della Divinità segue immediatamente il giuramento, (ε, 184-191; ρ, 155-259; υ, 230-234) o segue preceduto dal verso: ἦ μέν τοι τάδε πάντα τελείεται, ὡς ἀγορεύω (ξ, 160; τ, 305).

Quanto agli Dei invocati a testimoni e difensori del giuramento, è notevole che Calipso non invochi Giove, che invece è sempre invocato nell'Iliade e negli altri passi dell'Odissea. Quanto alle locuzioni, che debbonsi ritenere come stereotipe e convenzionali, debbono credersi siffatti senza dubbio i primi versi d' invocazione, che presentano notevoli affinità con esempî corrispondenti dell' Iliade; (O, 36-46; K, 329-332; T, 258-265); per modo che possiamo ammettere anche rispetto al giuramento un tipo tradizionale comune, cui i poeti dell' Iliade e dell' Odissea conformavansi.

IV.

Ἠράμεθα μέγα κῦδος· ἐπέφνομεν Ἕκτορα δῖον,
ᾧ Τρῶες κατὰ ἄστυ θεῷ ὣς εὐχετόωντο. (X, 393-394).

Questi versi seguono gli altri pronunziati da Achille vittorioso dopo l'uccisione di Ettore:

νῦν δ' ἄγ' ἀείδοντες παιήονα, κοῦροι Ἀχαιῶν,
νηυσὶν ἔπι γλαφυρῇσι νεώμεθα, τόνδε δ' ἄγωμεν (X, 391-392).

I vv. 393-394 sono da considerarsi, come parte del discorso di Achille (ν, 377 sgg.) o sono invece una parte del peana stesso, che gli Achei debbono cantare dietro consiglio dell'eroe?

Gli scolî (Dindorf, II, p. 243) espungono i vv. 393-394 senza ragione alcuna. Eustazio per il primo propose di spiegarli, come ritornello del grande peana; e la sua spiegazione, perchè non priva di una certa finezza e genialità, piacque e fu accettata dai maggiori commentatori d'Omero; nè i moderni critici (¹) vi si sono opposti, e il La Roche anzi nell'ultima sua edizione dell' Iliade notava al ν, 391: παιήονα] " hier Siegeslied; die Verse 393-394 sind hier παιήων ".

Ma quale fondamento ha siffatta opinione? Nessuno, secondo noi. Il tono entusiastico dei due versi in quistione non conviene meglio a un peana, che al discorso caldo e fiero di Achille; nè, a nostro parere, si possono trovare argomenti valevoli in favore dell'una o dell'altra opinione.

(¹) Buchholz, *Homerische Realien*, II, I, p. 284 Müller. K. O, *Geschichte d. griech. Liter.* I, p. 31. Pierron, op. cit. p. 17-18.

V.

Ὅμηρος δὲ ἄλλα τε πολλὰ ἄξιος ἐπαινεῖσθαι καὶ δὴ καὶ ὅτι μόνος τῶν ποιητῶν οὐκ ἀγνοεῖ ὃ δεῖ ποιεῖν αὐτόν. αὐτὸν γὰρ δεῖ τὸν ποιητὴν ἐλάχιστα λέγειν· οὐ γάρ ἐστι κατὰ ταῦτα μιμητής· οἱ μὲν οὖν ἄλλοι αὐτοὶ μὲν δι' ὅλου ἀγωνίζονται, μιμοῦνται δὲ ὀλίγα καὶ ὀλιγάκις· ὁ δὲ ὀλίγα φροιμιασάμενος εὐθὺς εἰσάγει ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἢ ἄλλο τι [ἦθος] καὶ οὐδέν' ἀήθη ἀλλ' ἔχοντα ἤθη. Così Aristotele nel Cap. 24 della sua *Poetica* (1), nè diverso giudizio dei poemi Omerici ha dato, nè può dare la critica moderna (2).

Che i numerosi discorsi pronunziati da eroi e da eroine, da Dei e da Dee nell'Iliade, contengano un importante elemento drammatico è stato opportunamente e ripetutamente notato; e di fatto questo movimento drammatico in talune scene, specialmente in quelle che noi vorremmo comprese sotto il nome generale di ἔριδες, è talmente importante, da meritare studio speciale e accurato. Ma di questo non vogliamo occuparci: nostro intento si è invece di studiare quei discorsi, che nelle pagine dell' Iliade ci presentano vero carattere lirico e che, come aventi un tal carattere, hanno avuto un maggiore sviluppo per opera dei poeti di arte posteriori. Della preghiera parlammo nel capitolo precedente; riserbandoci di trattare in seguito del genere detto forse non propriamente trenetico, sottoponiamo ora a minuto esame i discorsi di spirito e contenuto guerresco, che si trovano nell'Iliade; quei discorsi cioè, con cui i capi eccitano i soldati, sia prima della battaglia, sia nel fervore della mischia stessa.

---

(1) Ed. Christ, Teubner, 1882.

(2) Il Bergk anzi (*Griech. Literaturgesch.* I, p. 830) cita a questo proposito il passo di Aristotele, da noi riferito, con queste parole: « *Mit Recht verlangt Aristoteles* etc.

L'Iliade ci presenta ben 30 esempi di discorsi siffatti (1) (Δ, 234-239; 242-249; 509-513; E, 102-105; 464-469; 529-532; 786-791; Z, 67-71; 111-115; Θ, 173-183; 228-235; Λ, 286-290; 586-590; M, 269-276; 409-412; 440-441; N, 95-124; 150-154; Ξ, 364-377; O, 425-428; 486-499; 502-514; 561-565; 661-666; 733-741; Π, 200-209; 269-274; 422-425; P, 184-187; Υ, 354-363) — Di questi, 17 sono pronunziati durante la battaglia per incoraggiare i combattenti alla resistenza e a raddoppiare la forza e l'ardimento, secondo le varie circostanze della pugna (Δ, 509-513; E, 102-105; 454-469; 787-791; Z, 67-71; 111-115; Θ, 173-183; 228-235; Λ, 286-290; 586-590; M, 269-276; 409-412; 440-441; N, 150-154; O, 425-428; 733-741; Π, 422-425); 13 prima della battaglia stessa (Δ, 234-239; 242-249; E, 529-532; N, 95-124; Ξ, 364-377; O, 486-499; 502-514; 561-666; Π, 200-309; 269-274; P, 184-187; Υ, 352-363). Si aggiunga che su 30, 25 sono fatti da mortali (dai Greci, 14: da Agamennone Δ, 234-239; 242-249; E, 529-532; Θ, 228-235; dagli Aiaci M, 269-276; da Aiace Telamonio, O, 502-514; 561-565; 733-741; da Nestore, Z, 67-71; O, 661-666; da Achille, Π, 200-209; Υ, 354-363; da Patroclo, Π, 269-274; da Euripilo, Λ, 586-590) (dai Troiani, 11; da Ettore Z, 111-115; Θ, 173-181; Λ, 286-290; M, 440-441; N, 150-154; O, 425-428; 486-499; I, 184-187; da Sarpedone; M, 405-412; Π, 422-425; da Pandaro E, 102-105); 5 da immortali (da Hera ai Greci, E, 787-791; da Poseidon ai Greci, N, 95-124; Ξ, 364-377; da Apollo ai Troiani Δ, 509-513; da Ares ai Troiani, E, 464-469),

I 30 discorsi di carattere esortativo-guerresco (2), che esaminiamo, non hanno tutti per noi la medesima importanza, il medesimo grado di perfezione ed in generale non tutti presentano la

---

(1) Noi ci occupiamo solo dei discorsi fatti a più persone riunite e che non richiedono, nè hanno risposta, conservando così un carattere veramente lirico, anzichè dramatico.

(2) Cfr. Bergk, *Griech. Litg*, I, 83 e. 831. Buchholz, *Homer. Realien*, II, I, 316.

medesima natura, il medesimo contenuto, la stessa intonazione. La divisione che sopra facemmo fra quelle arringhe pronunziate durante la battaglia e quelle prima di essa torna qui opportunissima; imperocchè naturalmente le une hanno stretta attinenza col momento particolare, in cui sono proferite; valgono ad infonder coraggio nei soldati per una speciale circostanza; mostrano un dato pericolo; forniscono de' consigli opportuni per liberarsene; le altre hanno invece una maggiore assolutezza e indipendenza dalle circostanze del momento, contenendo avvertenze più generali. Da questa differenza resulta, che, mentre noi potremmo torre dal contesto ad una ad una le arringhe di questa seconda specie senza diminuire gran fatto il loro valore, in quanto esse non sono legate ad alcuna particolare circostanza ed hanno in sè unità artistica, nello stesso modo non potremmo procedere con le altre, che vivono nel e pel contesto e che, riferendosi a dati punti di esso, una volta toltene, debbono necessariamente modificarsi o morire, non potendo stare nella medesima forma indipendenti dal contesto. Si aggiunga poi, che, mentre i discorsi precedenti la battaglia sono calmi, gravi, contengono sentenze e ammonimenti morali; quelli pronunziati durante la battaglia stessa sono più pratici, brevi, affrettati e quasi risentono delle condizioni d'animo, in cui si fingon tenuti.

Quanto al contenuto delle arringhe guerresche, hanno carattere didattico-morale in ispecial modo Δ, 234-239; E, 529-532; O, 486-499; 561-564; 661-666; in questi tratti il motivo della sorte del guerriero, della moglie legittima, dei figli di lui dopo la sconfitta è spesso ripetuto; a Δ, 509-513 s'insiste invece sul concetto, che i nemici non sono Dei invincibili, ma uomini; ad E, 102-105; Θ, 287-290; M, 269-276; N, 95-124; 150-154; E, 464-469; 787-791; O, 503-514 il poeta dipinge le strettezze dei nemici nei varii momenti della battaglia; spesso peraltro dopo una brevissima apostrofe, l'eroe condottiero comanda quasi di fare questa o quella cosa, come resistere ad un prode nemico, che s'avanza vittorioso, all'onda della battaglia che s'avvicina e così via: Z, 67-71; 111-

115; Λ, 586-590; M, 409-412; 440-441; O, 733-741; P, 184-187; spesso infine l'arringa ha per iscopo di trattenere i guerrieri dalla fuga ignominiosa Δ, 509-513; Π, 422-428. Due volte il discorso ha carattere e tono deciso di ἐμβατήριον, M, 269-276; Ξ, 364-377 (1).

Quanto alla forma le nostre arringhe ci presentano un numero non trascurabile di locuzioni convenzionali, che meritano speciale considerazione, in quanto che da questo sviluppo del formalismo noi possiamo dedurre l'antichità dell'uso d'introdurre discorsi di tal fatta nell'epos.

Il 1.° verso di ciascuna di quelle che si trovano nell'Iliade, contiene costantemente un'apostrofe ai guerrieri, della quale si hanno quattro forme principali:

I. αἰδώς..... (n. 7)	αἰδώς, Ἀργεῖοι, κάκ' ἐλέγχεα, εἶδος ἀγητοί	E, 787; Θ, 228.
	αἰδώς, Ἀργεῖοι, κοῦροι νέοι,...... κ. τ. λ.	N, 95.
	αἰδώς, Ἀργεῖοι,................	O, 502.
	αἰδώς, ὦ Λύκιοι, πόσε φεύγετε: νῦν θοοὶ ἔστε.	Π, 422.
II. ὦ φίλοι... (n. 7)	ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ ἄλκιμον ἦτορ ἕλεσθε	E, 529.
	ὦ φίλοι, ἥρωες Δαναοί, θεράποντες Ἄρηος	Z, 67; O, 73.
	ὦ φίλοι, Ἀργείων ἡγήτορες, ἠδὲ μέδοντες	Λ, 587.
	ὦ φίλοι, [Ἀργείων ὅς τ' ἔξοχος ὅς τε μεσήεις]	M, 269.
	ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ	O, 561, 661.
III. ὄρνυσθε (n. 3)	ὄρνυσθ' ἱππόδαμοι Τρῶες, μηδ' εἴκετε χάρμης	Δ, 509.
	ὄρνυσθε. Τρῶες μεγάθυμοι, κέντορες ἵππων	E, 102.
	ὄρνυσθε, ἱππόδαμοι Τρῶες, ῥήγνυσθε δὲ τεῖχος	M, 440.

---

(1) Notevolissimi sono alcuni scolii O, 496: οὐ κεκράτηκε τῆς συμβουλῆς παραινέσας ὑπὲρ πατρίδος κινδυνεύειν μὴ ἀναβάλλεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τῶν οἰκείων εἰς πλείονα τίθησι ζῆλον. κάλλιον δέ φησι ταῦτα τοὺς νέους ἀναγινώσκειν Κράτης εἰς διέγερσιν. ὅρα δὲ πῶς ἐν βραχεῖ καὶ δυνατῶς καὶ κατὰ τάξιν πάντα ἔγραψε. ῥητορικῶς δὲ τὸ ἓν πρᾶγμα, τὴν πόρθησιν, εἰς πολλὰ κατεμέρισεν, ὡς καὶ τὸ " ἄνδρας μὲν κτείνουσι, πόλιν δέ τε πῦρ ἀμαθύνει " (Il. 9, 593). (Dind. IV, 96).

IV. Apostrofe libera, nominando i guerrieri cui ci si rivolge. (n. 13)

Ἀργεῖοι, μή πώ τι μεθίετε θούριδος ἀλκῆς Δ, 234, Cfr. M, 409.
Ἀργεῖοι, ἰόμωροι, ἐλεγχέες, οὔ νυ σέβεσθε Δ, 242.
Ἀργεῖοι, [καὶ δὴ αὖτε μεθίεμεν Ἕκτορι νίκην] Ξ, 364.
Μυρμιδόνες, [μή τίς μοι ἀπειλάων λελαθέσθω] Π, 200.
Μυρμιδόνες, ἕταροι Πηληιάδεω Ἀχιλῆος Π, 269.
Τρῶες ὑπέρθυμοι, τηλεκλειτοί τ' ἐπίκουροι Ζ, 111.
Τρῶες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀγχιμαχηταί
Θ, 173; Λ, 286; Ν, 150; Ο, 425, 486; Ρ, 184.
ὦ Λύκιοι, τί τ' ἄρ' ὧδε μεθίετε θούριδος ἀλκῆς Μ, 409.

Sfuggono poi a qualsiasi classificazione le apostrofe dei discorsi E, 464-469; Υ, 353-363:

ὦ υἱεῖς Πριάμοιο διοτρεφέος βασιλῆος E, 464.
μηκέτι νῦν Τρώων ἑκὰς ἕστατε, δῖοι Ἀχαιοί Υ, 354.

Il secondo verso delle arringhe guerresche è dato spesso nella forma:

ἀνέρες ἔστε, φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς, Z, 112;
Θ, 174; Λ, 487; 734; Π, 270, P, 185.

Frequente è l'uso delle interrogazioni retoriche: Δ, 242, 249; E, 465, 466; M, 409; Ξ, 365; O, 505, 507; O, 736; Π, 422; 731 e più frequente ancora l'uso della ripresa, col solito ἀλλά, che già trovammo anco spesso nelle preghiere: E, 469; Λ, 589; M, 274; 412; N, 115; O, 494, 556; Ξ, 370; Π, 724; Υ, 355.

Nonostante tutte queste concordanze di stile e di forma, che quasi diremo spontanee e involontarie, ciascuno dei 30 discorsi guerreschi esaminati è indipendente dagli altri; si eccettui solo E, 529-532 = O, 561-564 [1].

In altra parte della nostra dissertazione già accennammo al-

---

[1] Si noti peraltro:

E, 529: ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ ἄλκιμον ἦτορ ἕλεσθε
O, 561: ὦ φίλοι ἀνέρες ἔστε, καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ

l'efficacia grandissima, che sullo svolgimento della lirica, in particolar modo dell'elegiaca ebbe l'epos; trattando ora dei discorsi guerreschi ci si presenta l'opportunità di chiarire meglio il nostro concetto.

Che fra l'elegia e l'epos vi sia una stretta e notevole dipendenza è necessario ammettere; e fu già ripetutamente osservato: " Diese Elegie ", dice il Bergk (1) parlando dell'elegia di Callino, " welche wir als das älteste Denkmal der ganzen Gattung betrachten können stellt recht deutlich den allmählichen Uebergang vom Epos zur Lyrik dar; die Darstellung steht der behaglichen Breite der epischen Poesie sehr nahe; auch der sprachliche Ausdruck erinnert überall an Homer " — Si aggiunga che invano nell'elegia di Callino rimastaci noi cercheremmo una qualche traccia, un qualche sprazzo del sentimento individuale e ben poco ne troveremmo anche nelle elegie e nei frammenti di Tirteo: elegie siffatte non disconverrebbero per niente al tono e all'oggettività epica.

Ma altri punti di contatto, altre maggiori affinità v'hanno fra il poeta omerico e l'elegiaco. Quale sia l'officio, quale il carattere di quest'ultimo ha stupendamente definito Alfredo Croiset (2): " Il blâme ou il loue, il moralise, souvent il exhorte. Il fait presque l'office d'orateur; tantôt orateur politique et populaire, qui cherche à exciter dans les âmes les sentiments belliqueux et patriotiques; tantôt orateur philosophe, qui dévise sur la vie humaine, sur ses plaisirs et ses maux ". Gli stessi ufficî non assume assai spesso anche il poeta epico per mezzo dei suoi eroi eloquenti? Callino invita i concittadini suoi a resistere e l'eroe omerico i suoi guerrieri ad armarsi d'impetuosa fortezza contro i nemici; l'uno e l'altro descrivono i mali che vengono dalla fuga e dal vergognoso esilio; e quel che più conta, con quelle medesime immagini della sorte dolorosa dei vari membri della famiglia del guerriero

---

(1) *Griechische Litgesch*, II, p. 180.

(2) *Histoire de la littérature grecque*, II, p. 90.

sconfitto; v'è adunque fra l'epos e i saggi a noi rimasti dell'elegia più antica affinità e, quasi diremmo, identità d'ispirazione, di tono, di contenuto.

Ma tale affinità, ci si può domandare, è dovuta ad imitazione omerica per parte degli elegiaci o ad altra ragione? Certamente è innegabile che fra la civiltà, in cui crebbe l'epos, e quella in cui ebbe vita rigogliosa la lirica, la differenza, che andò considerevolmente aumentando via via (1), non fu al principio grandissima; ma, ripetiamo, con questa ragione troppo generica non si spiega chiaramente il fatto, che grande relazione vi sia fra la poesia omerica e i primi saggi della lirica rimastici.

Esaminiamo e confrontiamo il testo dell'Iliade coi frammenti delle elegie di Callino e di Tirteo. Quanto alle affinità di contenuto basti quel che sopra dicemmo: ciascuno dei tratti omerici, da noi esaminati, contiene presso a poco gli stessi concetti delle elegie rimasteci. Ma questo non basterebbe: il fatto che fra due poesie del medesimo genere, della medesima intonazione, v'hanno talune concordanze di contenuto non sarebbe sufficiente per dimostrare l'imitazione di un autore per parte di un altro; siffatte concordanze non sono, si può dire, che luoghi comuni di generi determinati di poesia, connaturati a tali generi per tutte l'età. Nè molto gioverebbe alla nostra tesi il mostrare affinità varie di stile, come l'uso delle interrogazioni retoriche, dell'ἀλλά nelle riprese; e concordanze di forma, che si riducessero a qualche espressione comune e convenzionale, come quelle citate dal Renner a pp. 31 e segg. Un esame più accurato della questione ci conduce ad importanti resultati; Callino e Tirteo in varii luoghi mostrano di sfruttare determinati passi dei poemi omerici; e tale sfruttamento vuole esser detto vera e propria imitazione, non già prodotto di varie e vaghe reminiscenze. Si confrontino ad esempio i passi seguenti (2):

(1) Cfr. Croiset Maurice, *Hist. de la Littérature grecque,* I, pp. 597-600.

(2) Cfr. Hartung, *Die griechischen Elegiker,* (Leipzig, 1859) I, p. 37, 40.

I. Callino, I, 1-2:

. . . . . . κότ' ἄλκιμον ἕξετε θυμόν
ὦ νέοι; οὐδ' αἰδεῖσθ' ἀμφιπερικτίονας; . . . . .

ed E, 529-530:

ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ ἄλκιμον ἦτορ ἕλεσθε
ἀλλήλους δ' αἰδεῖσθε κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας

II. Tirteo, 10, 21-30:

αἰσχρὸν γὰρ δὴ τοῦτο μετὰ προμάχοισι πεσόντα
κεῖσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον,
ἤδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολίον τε γένειον
θυμὸν ἀποπνείοντ' ἄλκιμον ἐν κονίῃ,
αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα —
αἰσχρὰ τάγ' ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸν ἰδεῖν —
καὶ χρόα γυμνωθέντα· νεοῖσι δὲ πάντ' ἐπέοικεν,
ὄφρ' ἐρατῆς ἥβης ἀγλαὸν ἄνθος ἔχῃ,
ἀνδράσι μὲν θηητὸς ἰδεῖν, ἐρατὸς δὲ γυναιξίν,
ζωὸς ἐών καλὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσών.

e X. 71-76:

. . . . νέῳ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν,
ἀρηικταμένῳ, δεδαϊγμένῳ ὀξέι χαλκῷ
κεῖσθαι· πάντα δὲ καλὰ θανόντι περ, ὅττι φανήῃ·
ἀλλ' ὅτε δὴ πολιόν τε κάρη πολιόν τε γένειον
αἰδῶ τ' αἰσχύνωσι κύνες κταμένοιο γέροντος,
τοῦτο δὴ οἴκτιστον πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.

Il passo di Tirteo non è che un'amplificazione dell'altro.

III. Tirteo, 11, 31-34:

καὶ πόδα πὰρ ποδὶ θείς, καὶ ἐπ' ἀσπίδος ἀσπίδ' ἐρείσας
ἐν δὲ λόφον τε λόφῳ καὶ κυνέην κυνέῃ
καὶ στέρνον στέρνῳ πεπλημένος ἀνδρὶ μαχέσθω
ἢ ξίφεος κώπην ἢ δόρυ μακρὸν ἑλών.

e N, 130-131;

> φράξαντες δόρυ δουρί, σάκος σάκεϊ προθελύμνῳ·
> ἀσπὶς ἄρ' ἀσπίδ' ἔρειδε, κόρυς κόρυν, ἀνέρα δ' ἀνήρ.

L' imitazione omerica per parte dei due poeti elegiaci è così evidente, che anche altre concordanze fra l'epos ed essi non si debbono più ritenere causate da reminiscenze vaghe ed indistinte, sibbene da vera tendenza artistica ad imitare. Nell'epos omerico il poeta elegiaco trovava un elemento lirico importantissimo, pronto ad essere svolto ed elaborato; trovava quasi un modello per l'arte sua.

VI.

Gli esempi più cospicui, che del così detto genere trenetico presenta l'Iliade sono senza dubbio i tre lamenti di Andromaca, di Ecuba, di Elena sul corpo di Ettore nel 24° libro; lamenti che attraggono subito la nostra attenzione, non solo per la vera loro importanza, ma anche per tutte le quistioni, che intorno ad essi sono state mosse e muovonsi tuttora. Riconosciuto ed esageratone il carattere lirico, se ne volle fare quasi il tipo del θρῆνος antico, si credette fossero cantati, vi si cercò una composizione strofica o per lo meno simmetrica; e poichè mancavano addirittura le prove in favore di siffatte opinioni si diedero del testo le più infondate interpretazioni, vi s'introdussero le più strane congetture. Fortunatamente peraltro il giusto modo di considerare tali lamenti ha fatto ormai grandi passi ed ottenuto fra i critici molto favore. Dopo le 3 dissertazioni del Duentzer (1) e le giuste,

(1) *Ueber das vierundzwanzigste Buch der Ilias* in *Homerische Abhandlungen*. Leipzig, 1872, pp. 326-377.

Die Wächter im letzten Buch der Ilias in *Homerische Abhandlungen*, pp. 377-383.

Ueber den Schluss der Ilias in *Homerische Abhandlungen*, p. 383-398.

ma brevi e generali osservazioni del Bergk [1] l'erudita monografia del Seibel [2] può dirsi abbia definitivamente risolto molte e gravi controversie sull'argomento; e di fatto i migliori critici approvano gran parte dei resultati fondamentali del Seibel medesimo [3]. Qualche quistione peraltro merita secondo noi ulteriore disamina.

Debbono espungersi i vv. 723-776 come recente interpolazione? Il problema è così intrigato che, per citare un esempio, il Christ, dopo avere già condannato come interpolazione i vv. 677-804 [4], nei *Prolegomena* alla sua edizione dell'Iliade [5] (p. 27) ha espunti i vv. 723-776. La ragione di siffatto raccorciamento violento del testo si è che si crede generalmente, che i vv. 723-776 non siano che un ampliamento di Ω, 719-722, o, per parlare con maggior precisione, si crede che la scena dei funerali di Ettore ci si presenti in due diverse recensioni; così credettero il Heyne [6], il Grashof [7], il Jacob [8], il Bergk [9] ed il Seibel [10]. Sennonchè le ragioni addotte in favore di questa tesi sono senza valore alcuno; si dice: al v. 721 i cantori sono detti ἔξαρχοι θρήνων; e a proposito dei lamenti delle tre donne si vedono usate le parole ἦρχε (v. 723), ἐξῆρχε (vv. 747, 761); chi è dunque ἔξαρχος? il cantore o la donna? e se ne conchiude, che si tratta nel nostro caso di una doppia recensione di una medesima scena. A quest'argomento ha ben risposto il Croiset [11] che gli aedi cominciano con

---

(1) *Griechische Litg,* I, p. 351, n. 113.

(2) *Die Klage um Hektor im letzten Buch der Ilias, (Programm d. königl. Ludwigsgymn.* 1880-1881) München, 1881.

(3) Basti citare il Christ, *Geschichte d. griech. Liter.* p. 80; il Sittl, op. cit. p. 12; il Flach, op. cit. p. 164, n. 1; il Croiset, op. cit. I, 165, n. 1.

(4) Nei " *Sahrbücher f. Klassisch. Philologie,* 1881, p. 154.

(5) *Homeri Iliadis carmina, seiuncta, discreta, emendata,* Lipsiae, 1884.

(6) *Variae lectiones et observationes in Iliadem,* Lipsiae, 1822, II, III, p. 744.

(7) *Das Fuhrwerk bei Homer und Hesiod,* Dusseldorf, 1846, p. 13.

(8) *Ueber die Entstehung der Ilias und Odyssee,* Berlin, 1856, p. 354.

(9) *Griechische Litg,* I, p. 350.

(10) Op. cit. pp. 35-41.

(11) Op. cit. p. 165, n. 1.

un pianto generale, un θρῆνος, al quale risponde (v. 722) il lamento delle donne; Andromaca, Ecuba, Elena cominciano poi singolarmente il loro γόος. Le due cose non si escludono affatto. Per contrario noi non crediamo si possa in modo alcuno accettare l'espunzione dei vv. 723-776. Lo pseudo Luciano nel *De Luctu* descrivendo una scena simile a quella dei funerali di Ettore, parla come di parte integrante della cerimonia, di lamenti recitati dalla madre e dal padre sul corpo del morto; il Seibel (p. 10) giustamente crede, che Luciano avesse sott'occhio la scena dell' Iliade; ma pur tuttavia Luciano aggiunge dei particolari, come il rotolarsi in terra, il percuotersi il capo, che mancano nel testo omerico, e che certamente l' autore attinse dall' esperienza di scene simili. Luciano non riproduce esattamente la descrizione omerica, ma descrivendo un fatto reale, a questa solo si richiama. Cosicchè con questa preziosa testimonianza lucianea, noi siamo in grado di asserire, che in Ω, 723-776 non è da trovare una duplicazione di Ω, 719-722, ma un' integrazione necessaria della scena medesima; espungendo i vv. 723-776 si verrebbe ad ottenere una descrizione monca della cerimonia dei funerali [1]. Nè vale il dire che nel " ἐπὶ... στενάχοντο γυναῖκες del v. 722, sarebbero già accennati e compresi i lamenti delle tre donne, perchè queste parole non accennano altro che il piangere indistinto dei presenti (cfr. T, 301, 339). La scena dei funerali di Ettore deve secondo noi così essere spiegata. Il cadavere di Ettore è adagiato sul letto mortuario, (vv. 719-720); entrano i cantori e comincia la cerimonia: i cantori intuonano il θρῆνος, accompagnati, sebbene in Omero non appaia, da qualche strumento a fiato [2]; al θρῆνος rispondono i pianti delle donne; finito il θρῆνος, Andromaca, Ecuba, Elena recitano altri lamenti

---

[1] Alcune difficoltà, che hanno consigliato taluni ad espungere i vv. 723-776, consistenti in particolarità non omeriche e in incongruenze, che si trovano nei lamenti di Andromaca, Ecuba ed Elena, sono state rimosse secondo noi definitivamente dal Duentzer, *Ueber den Schluss der Ilias,* pp. 389-392.

[2] Gevaert, *Histoire et Théorie de la Musique dans l'Antiquité,* Gand, 1875-1881, II, p. 372.

(γόοι) sul corpo del defunto; il gemito delle donne astanti segue ad ogni γόος [1]. Così termina la cerimonia.

Usciti così dalla quistione spinosissima della correzione del testo rispetto all'espunzione dei vv. 723-776, ci si presenta l'altra se come debba essere corretto il passo 720-722. Rigettiamo anzi tutto la correzione proposta dal Duentzer [2] al v. 721:

θρήνους ἐξάρχουσ' οἵ τε στονόεσσαν ἀοιδήν

perchè del tutto arbitraria e manteniamo la lezione data dal Dindorf, dal Hentze, dal Christ, dal La Roche:

θρήνων ἐξάρχους, οἵ τε στονόεσσαν ἀοιδήν

Senonchè questo verso turba per modo l'intiero passo 720-722,

---

[1] Un errore assai grave, nel quale molti sono incorsi, concerne il modo di considerare i vv. 746, 760, 776; i lamenti, che la moltitudine in coro fa dopo i singoli di γόοι delle tre donne, a torto non si credono convenzionali, sibbene aggiunti dal poeta a mostrare l'effetto e la tristezza, che sull'animo degli ascoltanti producevano le grida angosciose di una sposa, di una madre, di una cognata sul corpo del loro caro; il poeta per simmetria avrebbe ripetuto il concetto nei vv. 746, 760, 776 alla fine di ciascun lamento; cosicchè i lamenti delle donne in coro non farebbero parte della cerimonia rituale. Ma nel libro T dal v. 287, al v. 300 Briseide recita un γόος sul corpo di Patroclo; e le rispondono al solito i gemiti degli astanti, come nel nostro caso; non per sentito e vivo dolore, ma per necessità, per convenzioue rituale:

. . . . ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες
Πάτροκλον πρόφασιν, σφῶν δ' αὐτῶν κήδε' ἑκάστη

(T. 301-302); al quale passo giustamente notano gli scolii (DIND, VI, 308): Πάτροκλον πρόφασιν | οὐ γὰρ ἦσαν πειραθεῖσαι αὐτοῦ. Anche dopo il γόος di Achille su Patroclo T, 315-337, i vecchi del coro piangono e gemono, ma " μνησάμενοι τὰ ἑκάστου ἐνὶ μεγάροισιν ἔλειπον " (T, 339), al qual verso gli scolii (DIND, VI, 304) notano: μνησάμενοι τὰ ἑκάστου] ὅμοιόν ἐστι τῷ " Πάτροκλον πρόφασιν " (v. 302).

[2] *Ueber den Schluss der Ilias*, pp. 388-389.

che è necessario espungerlo con Seibel ([1]); molto più che il carattere di glossa vi appare evidente.

Venendo ora a determinare la natura, il carattere ed il modo d'esecuzione dei 3 lamenti 725-746; 748-760; 762-776, ci si presenta la vieta quistione della struttura metrica di essi; quistione che, sorta dal falso pregiudizio che questi lamenti abbiano un carattere di notevole eccellenza sugli altri della stessa natura, non è ancora morta del tutto, nonostante che le argomentazioni del Bergk o del Seibel dovrebbero esser bastate a spengerla definitivamente; ma ad una scoperta così preziosa, quale una composizione strofica o simmetrica in Omero, dopo falliti i tentativi di spiegare per tal modo tutto l'epos difficilmente e troppo a malincuore si ricusa! Le teorie che cercano di trovare e provare un organismo metrico o simmetrico nei tre lamenti sono: I. quella della composizione strofica, del Leutsch ([2]), seguita più o meno dal Köchly ([3]), Westphal ([4]), Christ ([5]), Zambaldi ([6]) etc. II. quella della composizione simmetrica, distinguendo ogni lamento in tre parti: I. ἀρχή (vv. 725-730); ὀμφαλός (vv. 731-739); σφραγίς (v. 740). II. ἀρχή (vv. 748-750); ὀμφαλός (vv. 751-756); σφραγίς (vv. 737-739). III. ἀρχή (vv. 761-783); ὀμφαλός (vv. 764-771); σφραγίς (vv. 773-775). Inoltre i lamenti sono considerati come tre parti simmetriche di un unico tutto e stanno fra loro nel rapporto di strofe, antistrofe, epodo. Autore di questa teoria è il Peppmül-

---

(1) Op. cit. pp. 40-41. Non sappiamo quale fondamento possa avere l'opinione del FRIEDLAENDER e dello SCHMID (presso EBELING, *Lexicon Homericum*, s. v. θρῆνος) e del FLACH, *(Gesch. d. griechisch. Lyrik*, p. 164, n. 1), i quali ammettono una lacuna dopo il v. 721.

(2) *Philologus*, XII (1857), pp. 33 sgg.

(3) *Hektors Lösung (Gratulationschrift an Welcker)* p. 9.

Non conosciamo il lavoro del KÖCHLY che per la recensione favorevole del FRIEDLAENDER, nei *N. Jahrbücher f. Phil, 1861,* p. 33.

(4) *Prolegomena zu Aeschylus Tragödien*, Leipzig, 1868, pp. 14-17.

(5) *Metrik der Griechen und Römer*, (I, Auflage), pp. 608-609.

(6) Op. cit. pp. 486-487.

ler (1); caldo seguace ne è l'Hense (2). III. Il Christ infine, difensore nella prima edizione della sua metrica della composizione strofica, nella seconda ristampa della medesima opera (3) ha esposto una nuova teoria; per la quale ogni lamento è diviso in 4 gruppi, dei quali il primo e l'ultimo si corrispondono come introduzione e chiusa; gli altri costituiscono il corpo del canto; una teoria, come si vede, molto affine a quella del Peppmüller, ma più modesta e meno audace.

Di tutti questi tentativi per stabilire una forma, metrica nei lamenti del libro Ω, il Seibel ha fatto una critica altrettanto severa, quanto giusta; qualche osservazione crediamo peraltro di dovere aggiungere: all'incertezza grandissima nell'espungere dai due lamenti di Andromaca e di Elena tanti versi, quanti bastino a far sì che i rimasti siano divisibili stroficamente, non fa riscontro, come il Seibel dice, la concordia dei fautori della teoria strofica, nel cercare, ingannati dalla casuale regolarità dei vv. 748-759, nei tre lamenti una composizione ternaria; il Beloch pubblicò nel 1875 una monografia " *De Homeri carminum prima forma restituenda* " (4); nella quale, parlando dei lamenti dell'ultimo libro dell'Iliade, non dubitò di affermare: " Qua in re (nel dividere il testo omerico in strofe) quam facilis error sit, ex θρήνῳ illo pernoto in fine Iliadis, qui cum aeque ac totus liber Ω tetrastichis vel distichis conditus sit, a Westphalio tristichis compositus esse putatur (5) ". Nè tale affermazione può essere tenuta da noi, come più errata dell'altra del Leutsch, del Westphal, in quantochè non v'ha ragione per rigettare la divisione strofica proposta dal Beloch. Quel che possiamo quindi accertare si è che i lamenti del libro Ω si prestano a più d'una divisione strofica, ove si voglia,

(1) *Kommentar des 24 Buch der Ilias,* Berlin, 1876, pp. 340 sgg.

(2) Nella *Rivista di filologia,* Anno II, fasc. 7.° (Torino, 1874) p. 314.

(3) P. 600.

(4) Nella *Rivista di Filogia,* Anno III, fasc. 7-9 (Torino, 1875).

(5) Op. cit. p. 309.

storpiando quasi il testo, ridurre i versi ad un numero determinato. Il Köchly osservava: " Man dividiert eine beliebige Anzahl Verse mit einem beliebigen Divisor, und wenn ein Rest bleibt, so zieht man einfach eine entsprechende Anzahl vers ab „; e non si può negare che i fautori della ormai vieta teoria strofica abbiano troppo spesso posto in uso un siffatto canone critico!.

Che cosa sono dunque i tre lamenti del libro? Noi crediamo che a torto si dia loro il nome di ϑρῆνοι, per la ragione gravissima che Omero ogni volta che riferisce simili lamenti, non gli chiama mai in tal modo, ma unicamente γόοι (Ω, 723; 747; 761); ϑρῆνος è senza dubbio il canto funebre dei cantori nominati al v. 720, ma di questo canto noi non sappiamo addirittura niente fuorchè questo, che esso non può identificarsi coi lamenti di Andromaca, di Elena e di Ecuba. I nostri lamenti non sono altro che i γόοι recitativi (1), che si usavano nelle cerimonie, dopochè i cantori avevano terminato il ϑρῆνος, artisticamente elaborati ed adattati al contesto del poeta epico. Essi ci rappresentano molto bene l'adattamento di un genere lirico per natura al metro, al contesto e in parte anche allo spirito epico e segnano nel passaggio dalle forme popolari alle artistiche quello stesso grado, cui già vedemmo giunta la preghiera. Il poeta omerico elaborando l'elemento epico che egli trova nei canti popolari intorno alle imprese degli Dei e degli eroi, crea l'epos artistico; elaborando l'elemento lirico, che egli trova nelle preghiere rituali, nei γόοι d'uso, crea, egli poeta epico, un genere lirico artistico di gran lunga diversa dal modello e ad esso superiore per raffinatezza di contenuto e per bontà di forma. Non si creda che i lamenti riportati nell'Iliade siano quelli stessi, che una madre avrebbe recitato sulla

(1) Per molto tempo i nostri tre lamenti sono stati creduti cantati. Così il Welcker, *Der epische Cyclus,* Bonn, 1865, I, p 318: « Singen die Aöden welche bei Hektors Totenfeier bestellt sind, zwar Klagelieder, aber auch die Frauen nach ihnen » Un esame minuto della quistione fa il Seibel, p. 12-13; 33-34.

bara del figlio morto ai tempi di Omero stesso; chè sarebbe errore grave; ma non si neghi d'altra parte, che di questi lamenti popolare sia il fondo; popolari i motivi semplici e affettuosi, i caldi sentimenti di amore e di pietà.

Della stessa natura dei γόοι del libro Ω sono altri dell'Iliade, intorno ai quali ben poco è stato detto. L'attenzione degli eruditi era talmente attratta dalla scena Ω, 720-776, che niuno si occupò dello svolgimento, che il cosidetto genere trenetico aveva nelle altre parti del poema. Gli esempi invece, che di tal genere offrono i libri Σ e T, sono notevolissimi e meritano il nostro studio, quanto gli altri già esaminati del libro Ω.

Un lamento, un γόος vero e proprio è quello che recita Achille a Σ, 313-343, sebbene non vi si accenni ad una cerimonia, come quella a Ω, 720-722: Achille pone le mani sul corpo del diletto compagno, come pure fa Andromaca sul corpo di Ettore; ai lamenti dell'eroe rispondono le voci flebili delle donne presenti. Altri esempî di γόος si trovano nel libro T; uno di Briseide su Patroclo (vv. 287-300); lamento che pare non accompagnato da cerimonie rituali, nè preceduto dal θρῆνος, ma con le solite donne, rispondenti con querele alle parole di Briseide; un altro di Achille su Patroclo (315-337) sullo stesso stampo degli altri, col solito seguito di pianti e di gemiti per parte degli astanti.

Il canto X, nel quale Ettore è ucciso da Achille, ci presenta tre esempî importantissimi di γόοι; che non ci appaiono peraltro menomamente legati a cerimonie rituali; Priamo, Ecuba, Andromaca non piangono lamentandosi (X, 416-428; 431-436; 477-514) durante una qualsiasi cerimonia funebre, nè sul corpo del morto, ma solo si dolgono angosciosamente del destino e dipingono a vivi colori la triste sorte, che gli attende, avendo veduto Ettore ucciso e barbaramente straziato da Achille (1).

---

(1) Una stretta dipendenza è stata notata giustamente dal DUENTZER, *Ueber den Schluss der Ilias*, p. 389, fra questi lamenti e gli altri già esaminati del libro Ω; ma è secondo noi quasi impossibile decidere quale sia stato il

Un ultimo esempio di vero e proprio γόος rituale si trova a Ψ, 19-23; Achille piange sul corpo di Patroclo, tenendo le mani sul petto di lui; nemmeno qui si fa parola del θρῆνος cantato; ma da tale silenzio non possiamo dedurre che tali canti, tali cerimonie mancassero; che anzi a cerimonie per il seppellimento del cadavere di Patroclo, accennano abbastanza chiaramente i vv. Ψ, 12-14.

Anche i γόοι che si trovano nell' Iliade presentano, sebbene in molto minor grado delle preghiere e dei discorsi guerreschi, una forma quasi stereotipa, che accenna con molta probabilità ad uno svolgimento precedente del genere. Certamente l' influsso della tradizione letteraria appare molto più manifesto rispetto al contenuto, identico quasi in tutti i nostri γόοι, che rispetto alla forma, abbastanza liberamente trattata dal poeta; ma anche le linee di un puro schema formale invalso nell' uso, si possono riconoscere negli esempi dell' Iliade. Già del 1° verso possono determinarsi due forme tipiche, secondochè esso comincia con l' invocazione diretta del morto (T, 287, 315; X, 431, 477; Ψ, 19; Ω, 725, 748, 762) o no (Σ, 324). Notevolissima è poi l' affinità fra le invocazioni:

Πάτροκλέ, μοι δειλῇ πλεῖστον κεχαρισμένε θυμῷ, T, 287.
Ἕκτορ, ἐμῷ θυμῷ πάντων πολὺ φίλτατε παίδων Ω, 748.
Ἕκτορ, ἐμῷ θυμῷ δαέρων πολὺ φίλτατε πάντων Ω, 762.

affini fra loro anche per la struttura ritmica del verso. Ove si escludano i γόοι irregolari X, 416-428; Ψ, 19-23; ogni γόος consta rispetto al contenuto di 2 o 3 parti; nell' una si accenna dolorosamente al passato, quando l' eroe era ancora vivo e robusto, spavento dei nemici; nell' altra tristamente al presente; nell' ultima; infine (che manca talvolta ed il concetto pure o manca o è confuso nella seconda) si guarda con disperazione all' avvenire. Ri-

---

modello, quale la copia; perchè la quistione si complica e si confonde con l' altra, se e in quanta parte il libro Ω debba considerarsi come tarda aggiunta all' intiero poema. Cfr. Seibel, pp. 39-40; Duentzer, *Ueber das vierundzwanzigste Buch der Ilias,* in *Homer. Abhandlungen,* pp. 326-376.

spetto alla forma, ci è dato di riconoscere la distinzione formale e schematica della 1ª dalla 2ª parte; distinzione fatta comunemente per mezzo di νῦν δέ (Σ, 333; T, 289; X, 496, 482, 505, 508; Ω, 757). Il verso di distinzione, non solo presenta spesso il νῦν δέ, ma è affine in alcuni γόοι; si confrontino, ad esempio:

νῦν δέ σε τεθνηῶτα κιχάνομαι, ὄρχαμε λαῶν T, 289.
. . . . νῦν αὖ θάνατος καὶ μοῖρα κιχάνει. X, 436.

A questo del resto si riduce il formalismo dei γόοι omerici; poichè il poeta tratta molto liberamente la sua materia rispetto alla forma, per modo, che anche la divisione in 3 parti da noi ammessa difficilmente viene mantenuta distinta e talvolta invece persino (X, 477-514) in un solo γόο; non una volta, ma più, vi si riscontrano le 3 parti irregolarmente disposte.

Tale lo sviluppo che il γόος ci presenta nell'Iliade; del θρῆνος vero e proprio noi non abbiamo traccia alcuna all'infuori della menzione di esso al v. 722 e al 723; e possiamo anche spiegarci come non vi sia del θρῆνος in Omero alcuno esempio; perchè questo canto ripugnava per sua natura, per il modo di esecuzione ad essere inserito come elemento formatore nei poemi epici omerici; il γόος invece, non legato al canto, più libero e confacente alla natura dell'epos medesimo, ebbe larga parte nella formazione di esso.

VII.

Giunti così alla fine del nostro lavoro, ancor meglio possiamo apprezzare il valore dell'elemento lirico, che trovasi nell'Iliade.

Nell'età omerica accanto all'epos, giunto dopo vita rigogliosissima al suo più alto grado di perfezione artistica, fioriscono numerosi generi lirici, varii per indole e per origine; di alcuni di essi l'epos si assimila gli elementi, che meglio gli si confacciono; e taluni generi lirici introduce anzi, modificatili artisticamente e resili convenienti alla natura e al tono del contesto, nei suoi stessi

poemi; per modo, che questi generi stessi entrano così in un nuovo stadio di vita, interessante quanto altri mai per lo studio del graduato loro svolgimento. Il poeta lirico posteriore nel ridurre a forma ed unità d'arte questi generi medesimi, terrà conto dei tentativi fatti con lo stesso intendimento dal cantore epico e seguirà talvolta la strada tracciata da lui. Così l'elemento lirico, da noi riconosciuto nell'epos, che da un lato si riconnette ad origini antichissime, dall'altro darà frutti numerosi e sarà quasi il substrato, il fondo dello splendido svolgimento lirico posteriore.

AUGUSTO MANCINI.

Dott. **EMANUELE CIACERI**

CONTRIBUTO

ALLA STORIA

DEI

CULTI DELL'ANTICA SICILIA

INTRODUZIONE

Mentre nel passato si accettava la narrazione mitologica come pura verità, ovvero, ciò che è forse peggio, si rigettava del tutto come cosa indegna di considerazione; ai nostri giorni si è sempre più riconosciuta la necessità di doverla studiare attentamente, affin di spiegarla e scegliere quel vero che vi sta a fondamento. La comunanza d'una genealogia leggendaria o la somiglianza di due riti sacri, in rispetto a due popoli dell'antichità, oggi, per lo storico, ha non poco interesse, inquantochè spesso gli apre la via per arrivare a scorgere parentele o semplici relazioni politiche e commerciali, che difficilmente talora può determinare coi pochi monumenti che sono sino a nòi pervenuti. Alla vita religiosa dei popoli antichi si riconnetteva strettamente quella morale e politica, e conoscere l'una, oggi, equivale spesso a sapere ben interpretare l'altra. Così si spiega come in questi ultimi anni sia venuto in fiore, particolarmente in Germania, lo studio della classica Mitologia, e come intorno ad essa lavori di vario genere sieno venuti alla luce.

Recentemente due giovani tedeschi Walter Immerwahr e Sam Wide hanno atteso allo studio della religione dell'Arcadia e della Laconia coi due lavori " Die Kulte und Mythen Arkadiens, Leipzig, 1891 " e " Lakonische Kulte, Leipzig, 1893 ", raccogliendone le antiche testimonianze giunte sino a noi, illu-

strandole ed interpretandole diligentemente. Sul loro esempio ho voluto incamminarmi anch'io, in rispetto ai culti dell' antica Sicilia, proponendomi di rintracciarne e metterne assieme i dati colla maggiore diligenza e chiarezza che mi sia stata possibile.

In un punto principale io mi sono allontanato dal metodo seguìto dallo Immerwahr e dal Wide, in questo cioè, che mentre essi studiano i culti dal lato puramente mitologico, io ho cercato di non scostarmi, per quanto mi sia stato possibile, dalla Storia, tentando spesso di spiegare la loro provenienza e determinarne il carattere, col ricorrere ai confronti colla religione della Grecia propriamente detta e col tener dietro all' influenza che su tutto ciò abbia potuto esercitare la varia origine delle colonie venute in Sicilia e il vario succedersi degli avvenimenti politici di quel paese.

Però se i sunnominati autori si son proposti di cominciare non solo, ma di condurre a termine il loro lavoro, ciò non sarebbe stato possibile a me per l'ampiezza dell'argomento, discordante col modesto carattere d'un lavoro destinato a presentarsi come tesi di laurea. A tal' uopo pertanto mi son deciso di occuparmi soltanto dei culti più rilevanti della Sicilia, cominciando anzitutto dallo studiare quelle divinità che sono comprese nella prima parte del I volume della ultima edizione della " Griechische Mythologie „ del Preller, rifatta per cura del Robert, e passando poi a quelle altre che a me son sembrate di maggiore interesse in riguardo alla religione di quel paese. Certo uno dei culti più importanti della Sicilia antica è quello di Demeter e Kora, ed io avrei tentato di trattarlo anche qui, nonostante che offra di per se stesso troppo ampia materia, se non avessi atteso, ma invano, la pubblicazione dell'articolo relativo nel Dizionario Mitologico del Roscher.

Ad uno studio più completo dell' argomento spero poter

attendere quanto prima, proponendomi di dare anche il debito posto alla trattazione del relativo materiale archeologico.

Di tre generi principali di fonti mi son servito per questo lavoro: anzitutto delle notizie letterarie tramandateci dagli antichi scrittori; secondariamente delle inscrizioni riguardanti i vari luoghi dell' isola, seguendo in ciò principalmente la recente raccolta publicata dal Kaibel " Inscriptiones graec. Siciliae „ ed, accanto a questa, il X vol. del Corpus Inscript. Lat. del Mommsen; in terzo luogo delle testimonianze forniteci dallo studio delle monete, attenendomi in ciò generalmente alla pregevole opera del Poole " Cat. Brit. Mus. Sicily „ e quindi ai due Cataloghi dell'Himhoof-Blumer " Zur Münzkunde Grossgriechenlands, Siciliens ec. „ e " Monnaies Grecques, Italie et Sicilie „ e a quello del Salinas " Le monete delle antiche città di Sicilia „.

E. Ciaceri.

ZEUS.

Siracusa. — Cic. *Verr.* IV. 53. 119: amplissima est curia templumque egregium Iovis Olympii.

— Cfr. Liv. XXIV. 33.

Paus. X. 28. 6: περισσῶς δὲ ἄρα εὐσεβείᾳ θεῶν ἔτι προσέκειντο οἱ ἄνθρωποι, ὡς Ἀθηναῖοί τε δῆλα ἐποίησαν, ἡνίκα εἷλον Ὀλυμπίου Διὸς ἐν Συρακούσαις ἱερὸν οὔτε κινήσαντες τῶν ἀναθημάτων οὐδὲν τὸ ἱερέα τε τὸν Συρακόσιον φύλακα ἐπ' αὐτοῦς ἐάσαντες.

Cic. *Verr.* IV. 57. 128: quid? ex aede Iovis religiosissimum simulacrum Iovis Imperatoris, quem Graeci Οὔριον nominant, pulcherrime factum non abstulisti? — Iovem autem Imperatorem quanto honore in suo templo fuisse arbitramini? Conicere potestis si recordari volueritis quanta religione fuerit eadem specie ac forma signum illud, quod ex Macedonia captum in Capitolio posuerat T. Flaminimus.

Cic. *ib.* II. 51. 126: Syracusis lex est de religione, quae in annos singulos Jovis sacerdotem sortito capi iubeat, quod apud illos amplissimum sacerdotium putatur. — cfr. ib. IV. 61. 137.

Diod. XIV. 62. 3: ὁ μὲν οὖν στρατηγὸς τῶν δυνάμεων Ἰμίλκων κατεσκήνωσεν ἐν τῷ τοῦ Διὸς νεῴ.

Diod. *ib.* 63. 3: ᾠκοδόμησε δὲ καὶ τρία φρούρια παρὰ θάλατταν, τὸ μὲν ἐπὶ τοῦ Πλημμυρίου, τὸ δ' ἐπὶ μέσου τοῦ λιμένος, τὸ δὲ κατὰ τὸν νεὼν τοῦ Διός.

Diod. XI. 72. 2: καταλύσαντες τὴν Θρασυβούλου τυραννίδα, συνήγαγον ἐκκλησίαν, καὶ περὶ τῆς ἰδίας δημοκρατίας βουλευσάμενοι πάντες ὁμογνωμόνως ἐψηφίσαντο Διὸς μὲν ἐλευθερίου κολοσσιαῖον ἀνδριάντα κατασκευάσαι, κατ' ἐνιαυτὸν δὲ θύειν ἐλευθέρια καὶ ἀγῶνας ἐπιφανεῖς ποιεῖν κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ τὸν τύραννον καταλύσαντες ἠλευθέρωσαν τὴν πατρίδα.

Schol. Plat. Eryx. 392. A: τιμᾶται δὲ ἐλευθέριος Ζεὺς καὶ ἐν Συρακούσαις καὶ Ταραντίνοις.

Aelian. V. H. I. 20: Διονύσιος ἐξ ἁπάντων τῶν ἐν Συρακούσαις ἱερῶν ἐσύλησε τὰ χρήματα, τοῦ δὲ ἀγάλματος τοῦ Διὸς περιεῖλε τὴν ἐσθῆτα καὶ τὸν κόσμον, ὅς ἦν, φασί, χρυσίου πέντε καὶ ὀγδοήκοντα ταλάντων.

Clem. *Protr.* IV. 52: Διονύσιος μὲν γὰρ ὁ τύραννος, ὁ νεώτερος, θοιμάτιον τὸ χρύσεον περιελόμενος Διὸς ἐν Σικελίᾳ προσέταξεν αὐτῷ ἐρεοῦ περικλῆναι, κ. τ. λ.

Inscrizioni: Kaibel, *Inscriptiones graec. Siciliae,* n. 3: Διὸς Ὀλυμπίου (posto nel teatro del sacerdote di Z. Olimpio.) n. 7: ὀμνύω τὰν Ἱστίαν τῶ[ν Συρακοσίων καὶ τὸν Ζῆνα τὸν Ὀλύμπιον.

Monete: Poole, *Sicily* p. 224: Zeus stante ritto con corona di alloro in capo e vestito di *himation* — p. 184, 189, 200: testa di Z. Eleuterio — p. 204: testa di Z. Ellanio.

Agrigento. — Polyb. IX. 27. 7: ἐπὶ δὲ τῆς κορυφῆς Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἔκτισται, καὶ Διὸς Ἀταβυρίου, καθάπερ καὶ παρὰ Ῥοδίοις.

Diod. XIII. 82. 1: Ἥ τε γὰρ τῶν ἱερῶν κατασκευὴ καὶ μάλιστα ὁ τοῦ Διὸς νεὼς ἐμφαίνει τὴν μεγαλοπρέπειαν τῶν τότε ἀνθρώπων — τὸ δ' οὖν Ὀλύμπιον μέλλον λαμβάνειν τὴν ὀροφὴν ὁ πόλεμος ἐκώλυσεν.

Polyb. IX. 27: καὶ ὁ τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου νεὼς παντέλειαν μὲν οὐκ εἴληφε· κατὰ δὲ τὴν ἐπιβολὴν καὶ τὸ μέγεθος οὐδ' ὁποίου τῶν κατὰ τὴν Ἕλλαδα δοκεῖ λείπεσθαι.

Polyaen. V. 1: Φάλαρις Ἀκραγαντῖνος τελώνης τῶν πολιτῶν κατασκευάσαι βουλομένων Διὸς Πολιέως νεὼν ἀπὸ διακοσίων ταλάντων ἐπὶ τῆς ἄκρας ὡς πετρώδους καὶ στερεωτάτης, καὶ ἄλλως ὁσίως ἂν ἔχον ἐν ὑψηλοτάτῳ τὸν θεὸν ἱδρύσασθαι, κ. τ. λ.

Monete: Poole, *Sicily* p. 21: testa diademata di Z. Soter — p. 13 sg.; 19, 22: testa di Zeus.

Camarina. — PIND. (Christ) *Ol.* V. 17: Σωτὴρ ὑψινεφὲς Ζεῦ, Κρονιόν
τε ναίων λόφον
τιμῶν τ' Ἀλφεὸν εὐρὺ ῥέοντα Ἰδαῖ —
όν τε σεμνὸν ἄντρον.

Etna. — PIND. *Ol.* VI. 93: τὰν Ἱέρων καθαρῷ σκάπτῳ διέπων,
ἄρτια μηδόμενος, φοινικόπεζαν
ἀμφέπει Δάματρα, λευκίππου τε θυγατρὸς ἑορτάν,
καὶ Ζηνὸς Αἰτναίου κράτος.

— Cfr. PIND. *Ol.* IV. 5.

PIND. *Nem.* I. 4: — σέθεν ἁδυεπὴς
ὕμνος ὁρμᾶται θέμεν
αἶνον ἀελλοπόδων μέγαν ἵππων, Ζηνὸς Αἰτναίου χάριν.

Schol. Pind. Ol. VI. 162: περιέπει δὲ καὶ θεραπεύει ὁ Ἱέρων καὶ τὸ κράτος τοῦ Διὸς τοῦ κατὰ Αἴτνην τιμωμένου· ἐν τῇ Αἴτνῃ Διὸς Αἰτναίου ἄγαλμα ἵδρυται, καὶ ἑορτὴ Αἰτναῖα καλεῖται.

— Cfr. DIOD. XXXIV. 10.

Monete: Salinas, Le monete d. ant. città di Sicilia, t. III: testa di Z. barbata e laureata con intorno la leggenda Ζεὺς Ἐλευθέριος.

Selinunte. — HERODT. V. 46: οἱ γάρ μιν Σελινούσιοι ἐπαναστάντες ἀπέκτειναν καταφυγόντα ἐπὶ Διὸς ἀγοραίου βωμόν.

Inscrizioni, KAIBEL, n. 268: δι]ὰ τὸν Δία νικῶμες —

Tauromenio. — *Inscrizioni,* KAIBEL, n. 428 II: [Ἀρτεμισίου πρ. τούτου ἱερὸν Διός — n. 430: τούτου Διὸς μόρια | τάλαντα — n. 433: ὁ κραίνουσα Διὸς μεγαλαυχέας οἴκους.

Centuripe. — *Inscrizioni,* KAIBEL, n. 574: Διὶ Ὡρίῳ ἀμφιπολεύσας.

Monete, POOLE, p. 55: testa di Zeus.

Acre. — *Inscrizioni,* KAIBEL, n. 203: Διὸς Ἀκ]ραίου.

Terme Imeresi. — *Inscrizioni,* KAIBEL, n. 314: θεῶν ὅπλα ἱερὸς θεῶν σωτήρων (fra le armi segnate è un fulmine, simbolo di Zeus).

Agirio. — *Monete,* Poole, p. 26: testa di Z. Eleuterio.

Erice. — *Monete,* Poole, p. 63: testa di Z. Eleuterio.

Catana. — *Monete,* Poole, p. 53: testa di Z. Ammone coronata di alloro.

Monete, Poole, p. 27 (Alesa), 111. 113 (Mamertini), 122 sgg. (Panormo), 236 (Tindari): testa di Zeus.

Galaria. — *Monete,* Poole, p. 64: Z. Soter seduto sul trono.

Il culto di Zeus, che abbraccia tanta parte della religione del popolo greco, doveva certamente trovarsi in molte città della Sicilia antica, e le poche testimonianze sino a noi pervenute ci mostrano come esso fiorisse in quasi tutta l'isola e particolarmente nelle due più grandi città, Siracusa ed Agrigento. L'onore in cui era tenuto presso i Siracusani il sacerdote di Zeus, sino ai tempi di Cicerone, ci attesta direttamente l'importanza del culto. Soli Pausania e Cicerone, fra gli scrittori antichi, ci danno chiara notizia di Z. Olimpio venerato in Siracusa, il cui tempio pare essere stato innalzato a sud dell'Anapo, su d'un'altura dominante il porto (v. Holm, *Geschichte Siciliens,* I. p. 245); ma in un altro luogo lo stesso Cicerone viene ad aggiungerne una seconda testimonianza, sebbene apparentemente non lo sembri. Parlando egli di Dionisio il tiranno, narra che questi " cum ad Peloponnesum classem adpulisset et in fanum venisset Jovis Olympii, aureum ei detraxit amiculum grandi pondere, quo Jovem ornarat a manubiis Karthaginensium tyrannus Gelo. Atque in eo etiam cavillatus est aestate grave esse aureum amiculum, hieme frigidum, eique laneum palleum iniecit, cum id esse ad omne tempus aptum diceret. (de n.

d. III. 34) „. Strano sembra che Dionisio avesse spogliata la statua d'un tempio del Peloponneso; ma affatto erronea appare questa notizia paragonandola con ciò che si narra nei luoghi surriferiti di Clemente Aless. e di Eliano, l'uno dei quali lo stesso fatto riferisce avvenuto in Sicilia, e l'altro proprio in Siracusa. Donde mai Cicerone sarebbe stato tratto in errore? — È noto come presso Siracusa fosse il luogo detto Olimpieion (v. ad es. Thuc. VI. 64), sicchè Cicerone, o la sua fonte, confondeva manifestamente l'Olimpieion siracusano con Olimpia, città del Peloponneso, e faceva erroneamente andare Dionisio in quel paese. Anche questo luogo pertanto di Cicerone devesi, a nostro giudizio, riferire al culto di Z. Olimpio in Siracusa; dove esso potrebbe essere stato importato dalla madre-patria Corinto, giacchè quivi era, secondo Paus. II. 5. 5, III. 9. 2, un tempio consacrato a quella divinità, che vi sarà stata onorata da tempi antichi, stanti le relazioni dei Corinzi coll'Elide. A ciò si aggiunga la considerazione che alla fondazione di Siracusa, assieme ai Corinzi, avrebbe preso parte gente del paese di Olimpia, e specialmente della famiglia di Iamo, che ivi in un altare di Zeus esercitava l'arte del vaticinio. Questa tradizione, tramandata da Pindaro nella sua ode Ol. VI ad Egezia Siracusano, discendente di Iamo, e riconfermata dal suo scoliaste ad l., può sempre più spiegarci come il culto di Z. Olimpio sia dal Peloponneso passato in Siracusa.

La cacciata di Trasibulo, a testimonianza di Diodoro, aveva fatto sorgere in Siracusa il culto di Z. Eleuterio, all'istessa guisa che a Platea s'era a quel nume eretto un altare e s'erano stabilite le feste eleuterie in commemorazione della sconfitta data ai Persiani (Paus. IX. 2. 4.). A Siracusa nell'occorrenza della festa, secondo lo stesso Diodoro, s'immolavano agli Dei 450 bovi, e questa sacra consuetudine richiama alla mente la famosa ara di Ierone, della lunghezza d'uno stadio, ricordata altrove da Diod. XVI. 8. 3, come ha ben osservato il Puchstein (*Winkelmannfest* der *archäolog. Gesellschaft zu Berlin* am 9 Dez. 1892, in *Berl. Wochenschrift*. n. 9, 1893). Le monete Siracusane, d'altra parte, portanti l'effigie di

Z. Eleuterio, non corrispondono in ordine di tempo alla cacciata di Trasibulo, ma ci riconducono almeno ad un secolo dopo, al tempo cioè delle vittorie di Timoleonte, e circa l'epoca in cui da Ierone sarebbe stata innalzata la grande ara, la quale anzi viene ricordata da Diodoro come una delle tante opere sorte nel periodo di pace succeduto ai fatti di Timoleonte. Ciò lascia senza dubbio pensare che l'ara fosse realmente collegata alle feste eleuterie, e che cioè queste, instituite al tempo di Trasibulo, verso la metà del V sec. a. C., sieno state poi ripristinate od elevate a maggiore splendore, circa un secolo dopo, al tempo di Timoleonte. Così si riesce a spiegare eziandio la comparsa di Z. Eleuterio nelle monete di Erice, Agirio, Etna. I benefici effetti delle vittorie di Timoleonte furono sentiti per tutta l'isola, giacchè, trionfata in Siracusa la libera democrazia, anche le altre città siciliane si sottrassero al dominio dei tiranni: la Sicilia tutta cominciò a respirare, tanto che si potè far ritorno tranquillamente ai lavori campestri (Diod. l. c.), ringraziando Zeus donatore di libertà.

In Camarina, Agrigento e Galaria era Zeus venerato coll'attributo di Σωτήρ, nome che ricorda l'altro di ἐλευθέριος, tanto più che spesso in Grecia questi due nomi si identificavano a vicenda, come era avvenuto ad es. per il Zeus di Platea, secondo le parole di Plut. *Arist.* XI. 20. 21; e ciò indurrebbe a pensare che lo stesso fosse avvenuto in Sicilia. Che queste due divinità infatti corrispondessero anche quivi ad un medesimo concetto, è assai probabile, ma che nelle varie città sia stata una sola ed istessa l'origine dei due culti è impossibile determinarlo, sia perchè non sono ricordati in un medesimo luogo, sia perchè manca la concordanza dei tempi. A Galaria il culto di Z. Soter era assai antico come appare dalla sua comparsa su monete appartenenti al periodo arcaico; e a Camarina era già in fiore al tempo di Pindaro (v. *Ol.* V. 17). In Agrigento invece ci è solo attestato da monete del periodo della decadenza. Questa ultima testimonianza corrisponde, certo, per il tempo all'istituzione delle " eleuteria " in Siracusa, ma a noi non è dato affermare che quel culto non fosse arcaico in Agrigento come a Galaria.

Anche Z. Ellanio era onorato a Siracusa secondo ci attestano le monete di quella città. In Grecia esso aveva carattere tutto nazionale ed era considerato come difensore del popolo contro le minacce dei barbari, e però come quei che nelle guerre Persiane avrebbe imposto a tutti i Greci di unirsi a difesa del proprio paese (Herodt. IX. 7. 3). Ora in Siracusa, ci domandiamo, aveva quel culto lo stesso carattere? — Le monete che ne attestano l'esistenza sono di epoca recente e vengono riferite verso il 280 circa a. C. Ora è forse facile spiegarci come mai Siracusa battesse simili monete, considerando come proprio in quel tempo essa vedesse minacciati i suoi dominî e tutta l'isola dall'invasione Cartaginese, e come dovesse tornare efficace il ricordo della comune origine a tutti i Greci di Sicilia, perchè si unissero ai Siracusani contro la gente di Africa, dando alla guerra carattere nazionale. Che il Z. Ellanio fosse stato invocato anche prima dai Greci di Sicilia contro lo straniero, è facile credere, ma non ci sono altre testimonianze, all'infuori di quelle monete siracusane, che ne dieno prova.

Culto particolare aveva poi Zeus in Agrigento sotto i nomi di Polieo e di Atabirio, come ci fanno noto Polieno e Polibio. Z. Atabirio, venerato nell'isola di Rodi, era così detto dal nome del monte a cui aveva il tempio (Diod. V. 59. 2); e già Polibio, nello stesso luogo, notava questa corrispondenza di culto presso gli Agrigentini e i Rodi e ne trovava la spiegazione considerando che “ τοῦ γὰρ Ἀκράγαντος ὑπὸ Ῥοδίων ἀπῳκισμένου, εἰκότως ὁ θεὸς οὗτος τὴν αὐτὴν ἔχει προσηγορίαν, ἣν καὶ παρὰ τοῖς Ῥοδίοις „. Il culto dunque sarebbe venuto da Rodi in Agrigento e la conferma di ciò è stata veduta in quanto dice Pind. *Ol.* VII. 87, parlando di Rodi, e in ciò che aggiunge il suo scoliaste ad l. (cfr. Siefert, *Akragas*, p. 88 sg.). E già secondo lo storico Timeo (*frg.* 3 in M. F. H. G.) sarebbe stato anche in Sicilia un luogo detto Atabirio, sebbene s'ignori ove si trovasse. E poichè anche a Lindo, nell'isola di Rodi, era onorato Z. coll'attributo di Polieo (v. Preller-Robert, *Gr. Myth.* I. p. 150, n. 1) devesi certamente anche in ciò vedere l'opera della colonizzazione rodia nella costa occidentale della Sicilia.

elea del loro culto, come naturale conseguenza delle loro relazioni con quel paese (su ciò v. Pais, *Stor. d'Ital.* I. p. 240. n. 3).

Non da Rodi dunque, ma direttamente dall'Elide, sarebbe venuto in Agrigento il culto di Z. Olimpio. Altri culti secondari di Zeus erano nelle varie città della Sicilia. In Siracusa Zeus era onorato col nome di Οὔριος, come il Dio cioè dispensatore dei venti favorevoli, assumendo carattere di protettore dei naviganti. Cicerone, che ce ne ha conservato memoria, ci fa sapere che simile culto era nel Ponto e in Macedonia (*Verr.* IV. 57. 129); ma dalle sue parole " ex aede Iovis religiosissimum simulacrum Iovis Imperatoris, quem Graeci Οὔριον nominant .... abstulisti " pare che quella divinità non avesse in Siracusa un tempio proprio, ma fosse venerata nel tempio di Z. Olimpio. La parola di Cicerone " Imperatoris " potrebbe intendersi nel senso di colui che presiede alla navigazione, ma, secondo me, pare che dipenda più dalla voce greca οὖρος che dall'altra οὔριος. La mancanza di notizie intorno a questo culto presso i Greci ci vieta di conoscere qual carattere avesse avuto presso i Siracusani. L'attributo di ὤριος che aveva Zeus nella religione dei Centuripini può probabilmente identificarsi coll'altro di οὔριος, essendo noto come presso la gente dorica si usasse ω per ου e come si dicesse fin'anco ὠσία per οὐσία (v. Ahrens, *de dial. dor.* p. 156). Nè a ciò potrà opporsi che Centuripe, città interna dell'isola, non potesse onorare il nume della navigazione, giacchè sappiamo che i Centuripini, gente ricca che arrivò a possedere parte del territorio di Etna e ad arare non solo i campi di Leontini, ma altri ancora in vari punti dell'isola (v. Cic. *Verr.* III. 45. 108, 48. 114), e che però aveva indubitatamente rapporti col mare, davano una nave a Cleomene siracusano, incaricato da Verre di muovere contro i pirati (Cic. *Verr.* V. 33. 86). Certo è che lo stesso Cicerone prima di dare questa notizia ha chiamato i Centuripini uomini " a navigando rebusque maritumis remotissimos (*ib.* 27, 70) ", ma a ciò non si darà gran peso quando si consideri come frequentemente l'oratore romano esageri, anche traviando un po' la verità dei fatti, per mettere in maggior luce i delitti di Verre. Che

[illegible]

rattere, fenicio cioè ed ellenico. Se da una parte una di quelle tradizioni e il nome stesso Meilichio ci riconducono all'elemento fenicio, dall'altra il fatto che in Alesa era venerato il Zeus dei greci, come mostrano le monete, non ci lascia dubbi sul carattere greco, o grecizzato almeno, di quel paese. Il τὸ Μειλιχεῖον dunque, per quanto a me sembra, devesi riferire al culto di Zeus, sia considerato come puramente greco, sia come ulteriore trasformazione d'un culto fenicio, assumendo il carattere di benigna protezione che quella divinità aveva nei vari paesi della Grecia; tanto più poi che nel medesimo luogo di Diodoro è detto che in Alesa era anche un tempio ad Apollon, il nume greco per eccellenza.

Le testimonianze infine del culto di Zeus, che si ricavano dalle inscrizioni e dalle monete, per le città di Tauromenio, Imera, Acre, Catana, Tindari, Panormo, servono a mostrare quanto si disse innanzi, che cioè esso era esteso per tutta quasi la Sicilia.

HERA.

Siracusa. — Aelian. *V. H.* VI. 11: Διά ταῦτά τοι καὶ ἐν τῷ Σικελίας Ἥρας ναῷ ἕστηκεν αὐτοῦ εἰκὼν γυμνὸν αὐτὸν δεικνῦσα, καὶ ὡμολόγει τὴν πρᾶξιν τοῦ Γέλωνος τὸ γράμμα.

Ibla. — Steph. B. s. v. Ὕβλαι, τρεῖς πόλεις Σικελίας — ἡ δὲ ἐλάττων Ἥρα καλεῖται.

Acre. — *Inscrizioni*, Kaibel, n. 208: ἐπὶ Ἡρακλείου τοῦ Νυμφοδώρου προστατεύσαντες Ἥραι καὶ Ἀφροδίται.

Terme Imeresi. — *Monete,* Poole, p. 83: testa di Hera cinta di " sthefanos ".

Panormo. — *Monete,* Poole, p. 250: testa di Hera.

Dalle poche testimonianze arrivate sino a noi pare che il culto di Hera non abbia tenuto un posto assai importante nella religione delle antiche città di Sicilia. Il fatto che solo nelle monete di due città compare l'immagine della dea, basta da per sè stesso a dare fede a tale opinione.

Io ho creduto di poter riferire con sicurezza il luogo di Eliano alla città di Siracusa, giacchè, sebbene in esso si faccia soltanto parola di un tempio di Hera in Sicilia, si deduce evidentemente da tutta la narrazione che questo dovea trovarsi in quella città. Narra infatti Eliano che Gelone, dopo la vittoria di Imera, si presentò nudo sulla piazza, dicendo ch' era pronto a cedere il potere nelle mani dei cittadini; e che costoro non vollero accettare, e, presi invece di ammirazione per lui, gli innalzarono una statua nel tempio di Hera.

Che nelle parole di Eliano „ τοῖς πολίταις „ debba scorgersi il popolo siracusano, viene già provato da un altro luogo dello stesso scrittore (*V. H.* XIII. 37) dove egli, narrando alquanto diversamente il medesimo fatto, dice " καὶ εἰκόνα αὐτοῦ οἱ Συρακούσιοι ἔστησαν „. Il popolo siracusano pertanto, erigendo una statua al suo re, la collocava senza dubbio in un tempio della propria città. Non può certo sorprenderci il fatto che in Siracusa fosse il culto di Hera, sebbene esplicitamente non ne parli nessuno antico scrittore, qualora si pensi che Corinto, madre di Siracusa, era precisamente una delle città greche dove quel culto aveva maggiore importanza (v. Roscher, *Lex. Myth.* I. p. 2078) e che nella corinzia Corcira era un tempio della dea (Thuc. I. 24, III. 75. 81).

Interessante è il fatto che in Acre Hera compare accanto ad Aphrodite, inquantochè indica che ivi probabilmente le due divinità avevano comunanza di culto.

Hera ed Aphrodite, come è noto, si sono sempre mantenute distinte e separate l'una dall'altra nel concetto religioso dei Greci, nè v'è esempio d'una loro perfetta identificazione non solo, ma neanche rimangono tracce di affinità nei loro riti ed attributi. Solo in Sparta si sa da Paus. III. 13. 8 essere stato un ξόανον ἀρχαῖον

detto di Ἀφροδίτης Ἥρας. Ora sia che questa statua debba riferirsi ad Aphrodite, come crede il Drexler in Roscher *Lex.* I. 2079, ovvero ad Hera, come pensa Sam Wide (*Lakonische Kulte*, p. 28 sg.), significa sempre che secondo gli Spartani le due divinità venivano ad avere punti di contatto. Lo stesso forse sarebbe avvenuto in Acre e questa corrispondenza se mai non sarebbe stata che meramente casuale.

In Imera il culto di Hera era messo in rapporto con Herakles, come appare dalle monete, dove da una parte è effigiata la testa della dea e dall' altra l' eroe seduto in atto di riposo; cosa questa corrispondente al legame che nella mitologia greca univa quei due personaggi; tanto più poi che, come vedremo, Imera sarebbe stato uno dei luoghi direttamente connessi col mito della venuta di Herakles in Sicilia. — La metopa di Selinunte inoltre, rappresentante le nozze di Zeus ed Hera, già più avanti ricordata, lascia senza dubbio pensare che anche ivi fosse onorata la dea; ma che vi avesse particolare culto ed un proprio tempio, non possiamo affermare per l' assoluta mancanza di prove.

Al luogo infine di Plinio *N. H.* XXXV. 9 dove si parla d' un " templo Iunonis Laciniae " in Agrigento, oggi è assolutamente negato quel valore che si credeva attribuirgli dal Fazello in poi: l' aneddoto medesimo del quadro di Helena, fatto da Zeusi, piuttosto che ad Agrigento è riferito da Cic. *de div.* I. 24 e da Dionys. Hal. *de vett. script. cens.* 417. 5, R. concordemente alla città di Crotone. Il tempio di Giunone Lacinia sarebbe stato dunque a Crotone e non si può nemmeno affermare con sicurezza che ad Agrigento sia stato culto di Hera; sebbene, per quanto a me sembra, sia difficile poter pensare che in un paese d' origini doriche non fosse quel culto, dorico per eccellenza; tanto più se ricordiamo che in Rodi si venerava una Ἥρα τελχινία a testimonianza di Diod. V. 55. 2. Che anzi tenendo conto delle relazioni dei Rodi coll' Argolide, attestate dalla tradizione che l' argivo Althaimene avesse condotto gente del Peloponneso in Rodi (Strab. X. p. 481), e del fatto che presso i Coi era venerata l' Hera argiva (v. Paton — Hicks, *The inscriptions*

Dalle poche testimonianze arrivate sino a noi pare che il culto di Hera non abbia tenuto un posto assai importante nella religione delle antiche città di Sicilia. Il fatto che solo nelle monete di due città compare l'immagine della dea, basta da per sè stesso a dare fede a tale opinione.

Io ho creduto di poter riferire con sicurezza il luogo di Eliano alla città di Siracusa, giacchè, sebbene in esso si faccia soltanto parola di un tempio di Hera in Sicilia, si deduce evidentemente da tutta la narrazione che questo dovea trovarsi in quella città. Narra infatti Eliano che Gelone, dopo la vittoria di Jmera, si presentò nudo sulla piazza, dicendo ch'era pronto a cedere il potere nelle mani dei cittadini; e che costoro non vollero accettare, e, presi invece di ammirazione per lui, gli innalzarono una statua nel tempio di Hera.

Che nelle parole di Eliano „ τοῖς πολίταις „ debba scorgersi il popolo siracusano, viene già provato da un altro luogo dello stesso scrittore (*V. H.* XIII. 37) dove egli, narrando alquanto diversamente il medesimo fatto, dice " καὶ εἰκόνα αὐτοῦ οἱ Συρακούσιοι ἔστησαν „. Il popolo siracusano pertanto, erigendo una statua al suo re, la collocava senza dubbio in un tempio della propria città. Non può certo sorprenderci il fatto che in Siracusa fosse il culto di Hera, sebbene esplicitamente non ne parli nessuno antico scrittore, qualora si pensi che Corinto, madre di Siracusa, era precisamente una delle città greche dove quel culto aveva maggiore importanza (v. Roscher, *Lex. Myth.* I. p. 2078) e che nella corinzia Corcira era un tempio della dea (Thuc. I. 24, III. 75. 81).

Interessante è il fatto che in Acre Hera compare accanto ad Aphrodite, inquantochè indica che ivi probabilmente le due divinità avevano comunanza di culto.

Hera ed Aphrodite, come è noto, si sono sempre mantenute distinte e separate l'una dall'altra nel concetto religioso dei Greci, nè v'è esempio d'una loro perfetta identificazione non solo, ma neanche rimangono tracce di affinità nei loro riti ed attributi. Solo in Sparta si sa da Paus. III. 13. 8 essere stato un ξόανον ἀρχαῖον

detto di [illegible]
ad Aphrodite, [illegible]
ovvero ad Hera, [illegible]
significa sempre [illegible]
ad avere punti [illegible]
Acre e questa [illegible]
mente casuale.

In Imera il [illegible]
come appare [illegible]
della dea e [illegible]
corrispondente [illegible]
personaggi: [illegible]
uno dei luoghi [illegible]
Herakles in [illegible]
tante le nozze [illegible]
dubbio pensare [illegible]
avesse parti[illegible]
termare per [illegible]

Al luogo [illegible]
tempio [illegible]
negato [illegible]
[illegible]
che ad Agrigent[illegible]
[illegible]
Il tempio [illegible]
non si può [illegible]
sia stato [illegible]
facile poter pensare [illegible]
quel culto [illegible]
Rodi si venerava [illegible]
Che [illegible]
state dalla tradizione [illegible]
del Peloponneso [illegible]
[illegible]

Imera. — Diod. V. 3. 4: — καὶ λαχεῖν ἑκάστην αὐτῶν χώραν, τὴν μὲν Ἀθηνᾶν ἐν τοῖς περὶ τὴν Ἱμέραν μέρεσιν — τοὺς δ' ἐγχωρίους πόλιν αὐτῇ καθιερῶσαι καὶ χώραν τὴν ὀνομαζομένην μέχρι τοῦ νῦν Ἀθήναιον.

Monete, Poole, p. 81: Pallas di fronte, vestita di chitone.

Siracusa. — Cic. *Verr.* IV. 53. 118: in ea sunt aedes sacrae complures, sed duae, quae longe ceteris antecellant, Dianae [una] et altera, quae fuit ante istius adventum ornatissima, Minervae.

Diod. VIII. 9. 1: ὅτι Ἀγαθοκλῆς ἐπιστάτης αἱρεθεὶς τῆς περὶ τὸν νεὼν τῆς Ἀθηνᾶς οἰκοδομίας, τοὺς καλλίστους τῶν τεμνομένων λίθων ἐπιλεγόμενος τὴν μὲν δαπάνην ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας ἐποιεῖτο, τοῖς δὲ λίθοις καταχρησάμενος οἰκίαν ᾠκοδόμησε πολυτελῆ.

Monete, Poole, p. 207: Pallas Promachos, vestita di lungo chitone, colla clamide sulle spalle ed asta e scudo in mano.

Camarina. — Pind. *Ol.* V. 9: ἵκων δ' Οἰνομάου καὶ Πέλοπος παρ' εὐηράτων,
σταθμῶν, ὦ πολιάοχε Παλλάς — — cfr. *Sch. v.* 22.

Monete, Poole, p. 33: Pallas coll'elmo, appoggiata sull'asta; p. 38: testa di Pallas.

Selinunte. — *Inscrizioni,* Kaibel, n. 268: — νικῶμες — καὶ δι' Ἀθ[αν[αί]αν — [n. 269: Ἀπό]λλωνος Παίανος Ἀθ]αναίας.

Tauromenio. — *Inscrizioni,* Kaibel, n. 424. I: Ἰτωνίου πρ. (mese). cfr. n. 425. III, 427 I, 429.

Monete, Poole, p. 230, 233: testa di Pallas.

Monete, P. p. 26 (Agirio), 30 (Alonzio), 50 (Catana), 32 (Calacte), 96 (Megara), 114 (Morganzia), 236 (Tindari), 111 (Mamertini): testa di Pallas.

Molti erano i luoghi di Sicilia dove fioriva nell'antichità il culto di Athena, ma, a giudicare da queste testimonianze, pare che la sede principale ne sia stata Agrigento. Quivi era il suo tempio, accanto a quello di Zeus Atabirio, sulla cima dell'Acropoli, come a divinità Poliea, cioè che stava a difesa della città. Come già accennammo più avanti, il suo culto, assieme a quello di Zeus Atabirio, sarebbe stato importato dall'isola di Rodi dove, a Lindo, la dea era sommamente venerata (v. ad es. Diod. V. 58, Strab. XIV. p. 655). Al pari che in Agrigento poi sembra che il culto sia passato in Camarina, giacchè Pindaro chiama Πολιάοχος l'Athena onorata in questa città; ma strano è sembrato, ed a ragione, che non ne abbiamo testimonianze in rispetto a Gela, mentre ivi naturalmente sarà dovuto entrare pria che altrove (cfr. G. Schubring, *Camarina*, trad. Salinas p. 35).

Interessante è, per quanto a me sembra, in riguardo al culto di Athena in Sicilia, la notizia conservataci da Plutarco nella vita di Marcello XXX, che cioè questi, dopo aver presa Siracusa, mandò quadri in dono ai Kabiri di Samotracia e ad Athena di Lindo. Perchè mai Marcello mandava doni ad una divinità onorata nell'isola di Rodi? — Pare ch'egli volesse propiziarsi la dea Poliea, alla cui protezione era affidata la città della quale egli s'era impadronito, e che quindi anche in Siracusa dovesse fiorire il culto della Athena Lindia. Ciò sembrerà sempre più probabile considerando come presso gli antichi fosse grande il rispetto verso gli dei della gente nemica e come si badasse a renderseli favorevoli, qualora si espugnavano le città nelle quali quelli erano onorati. Ora se si tien presente il fatto che Gelone, il grande signore di Siracusa, era venuto da Gela, donde mai sarebbe venuto presso i Siracusani un culto di origine rodio? — Ciò fa senza dubbio pensare che in Gela esso fosse realmente fiorito e che da quivi fosse passato in Siracusa.

Qui, nell'isola di Ortigia, era l' " aedes Minervae ornatissima " prima che fosse spogliata da Verre, a dire di Cicerone. A questo culto si riconnette, in qualche modo, una sacra cerimonia che costumavasi in Siracusa e che vien ricordata dallo storico Po-

LEMONE, *apd.* ATHEN XI. p. 412. c (=fr. 75 in M. F. H. G.): alcuni marinari, partendo su d'una nave da Ortigia, portavano seco un calice pieno di fiori e di altre sostanze aromatiche, e questo essi gettavano in mare, quando allontanandosi scorgevano per l'ultima volta lo scudo imposto sul tempio di Athena. Questa cerimonia si riferisce, come vedremo, a Diònysos; ma il particolare del tempio di Athena mostra come anch'essa vi avea parte e fa pensare al suo carattere di protettrice dei naviganti che aveva nella religione greca, dove il suo culto era spesso collegato a quello di Poseidon, come ad es. nell'Attica e in Atene in particolare (v. PRELLER – R. I. p. 202) e nell'isola di Rodi, in cui le due divinità avrebbero avuto templi sin da epoca remota (DIOD. V. 58), e forse anche in Sparta (v. WIDE, *op. cit.* p. 55).

Presso i Selinuntini Athena, oltrechè venerata come dea della guerra, veniva messa accanto ad Apollon Παιάν, secondo ci attestano le due iscrizioni a noi pervenute; e ciò fa pensare che anche essa venisse considerata quale dea della medicina, prendendo il corrispondente attributo di Παιωνία, similmente che in Oròpo e in Atene (PAUS. I. 2. 5, 34. 3).

In Tauromenio il nome del mese Ἰτώνιος ci attesta il culto di Athena Itonia (v. STEPH. B: Ἴτων· Ἰτωνία ἡ Ἀθηνᾶ) la quale forse anche ivi come in Grecia, e propriamente a Coronea, secondo STRAB. IX. p. 411, sarà stata venerata come protettrice della città.

Del culto di Athena inoltre abbiamo trovato tracce in molte altre città della Sicilia.

APOLLON.

Siracusa. — CIC. *Verr.* IV. 57. 127, 128: quid? signum Paeanis ex aede Aesculapii praeclare factum, sacrum ac religiosum non sustulisti? quod omnes propter pulchritudinem visere, propter religionem colere solebant — atque ille Paean sacrificiis anniversariis simul cum Aesculapio apud illos colebatur.

— *ib.* 53. 119: quam ad summam (s. Neapolin) theatrum maximum, praeterea duo templa sunt egregia, Cereris unum, alterum Liberae, signumque Apollinis, qui Temenites vocatur, pulcherrimum et maximum.

Svet. *Tib.* 74: supremo natali suo Apollinem Temenitem et amplitudinis et artis eximiae, advectum Syracusis ut in bibliotheca templi novi poneretur, viderat per quietem affirmantem sibi, non posse se ab ipso dedicari.

Plutarc. *Nic.* 28: ἡμέρα δ' ἦν τετρὰς φθίνοντος τοῦ Καρνείου μενός, ὃν Ἀθηναῖοι Μεταγειτνιῶνα προσαγορεύοι.

Hesych. Δαφνίτης· Ἀπόλλων παρὰ Συρακουσίοις (?)

Inscrizioni, Kaibel, n. 1: Κλεομένης ἐποίησε τῶπέλ(λ)ωνι; n. 7: Καρνείου τριακ]άδι (?).

Monete, Poole, p. 183 sg., 170 sgg., 220, 224 sgg.: testa di Apollon.

Agrigento. — Cic. *Verr.* IV. 43. 93: quid? Agrigento nonne eiusdem P. Scipionis monumentum, signum Apollinis pulcherrimum, cuius in femore litteris minutis argenteis nomen Myronis erat inscriptum, ex Aesculapii religiosissimo fano sustulisti?

Inscrizioni, Kaibel, n. 952: Καρνείου ἑξήκο[ντ]ος πάνται —

Monete, Poole, p. 20 sg.: testa di Apollon.

Gela. — Tim. *apd.* Diod. XIII. 108. 4 (= fr. 120 in M. F. H. G.): ἐχόντων δὲ τῶν Γελῴων ἐκτὸς τῆς πόλεως Ἀπόλλωνος ἀνδριάντα χαλκοῦν σφόδρα μέγαν, συλήσαντες αὐτὸν (s. οἱ Καρχηδόνιοι) ἀπέστειλαν εἰς τὴν Τύρον. τοῦτον οἱ μὲν Γελῷοι κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ χρησμὸν ἀνέθηκαν κ. τ. λ.

Inscrizioni: Kaibel (Phintia Geloorum) n. 256: Καρνείου τριακάδι.

Nasso. — Thuc. VI. 3: Ἑλλήνων δὲ πρῶτοι Χαλκιδῆς ἐξ Εὐβοίας πλεύσαντες μετὰ Θεουκλέους οἰκιστοῦ Νάξον ᾤκισαν, καὶ Ἀπόλλωνος ἀρχηγέτου βωμὸν ὅστις νῦν ἔξω τῆς πόλεώς ἐστιν ἱδρύσαντο, ἐν ᾧ, ὅταν ἐκ Σικελίας θεωροὶ πλέωσι, πρῶτον θύουσιν.

Monete: Poole, p. 120: testa di Apollon.

Pachino. — Macrob. I. 17. 24: hinc est quod apud Pachynum Siciliae promontorium Apollo Libystinus eximia religione celebratur. Nam cum Libyes invasuri Siciliam classem adpulissent ad id promontorium, Apollo, qui ibi colitur, invocatus ab incolis inmissa hostibus peste et paene cunctis subita morte interceptis Libystinus cognominatus est.

Alesa-Erbita. — Diod. XIV. 16. 4: — οὐ μὴν ἀλλὰ μέχρι νῦν παρ' ἀμφοτέραις (Alesini ed Erbitensi) συγγένειαί τε πλείονες διαμένουσι καὶ τὰς κατὰ τὸ 'Απολλώνειον θυσίας τοῖς αὐτοῖς ἔθεσι διοικοῦσιν.

Monete: (Alesa) Poole, p. 27: Ap. tenente in mano una corona ed appoggiato alla lira — p. 28: Ap. Arcagete (?).

Inscriz.: Mommsen, *Corpus Inscript. Lat.* v. X. n. 7265: Apoline L. Carnius. C. F. ([titulus] fortasse Halaesinus est).

Terme Imeresi. — *Inscriz.* Kaibel, n. 314: θεῶν ὅπλα [ἱερὸς θεῶν σωτήρων (fra le armi è segnato l'arco di Ap.).

Tauromenio. — *Inscriz.* Kaibel, n. 425. III: Καρνείου πρ. Ὄλυμπις, cfr. n. 427 I, 429 — n. 425 IV: 'Απ[ο]λλωνίου πρ. cfr. n. 427 I, II, 429. — n. 425 III. 'Απελλαίου πρ.

Monete: Poole, p. 231 sgg.: testa di Ap. Arcagete.

Catana. — *Inscriz.* Kaibel, n. 451 [ἑκ] ατηβόλον 'Απόλλωνα.

Monete: Poole, p. 51: Ap. con una clamide sulle spalle.

Centuripe. — *Inscriz.* Kaibel, n. 575: 'Απόλλωνι Ἡράκ[λ]ειος 'Αριστοφύλου.

Monete: Poole, p. 56: testa di Apollon.

Selinunte. — *Inscriz.* Kaibel, n. 268: — νικῶμες — καὶ δι' 'Απόλλωνα | n. 269: 'Από]λλωνος Παίανος | 'Αθ]αναίας.

Monete, Poole, p. 139 sg.: quadriga sulla quale Ap. colla clamide sta accanto ad Artemis.

Leontini. — *Monete,* Poole, p. 93: testa di Apollon e di Artemis, cfr. p. 87, 89 sgg.

Monete, Poole: p. 3 (Adrano), p. 4 (Etna), 26 (Agirio), 31 (Amestrato) (Assoro), 32 (Calacte), 95 (Lilibeo), 98 (Meneno), 110 (Mamertini) cfr. 112 sg., 121 (Panormo), 129 (Paropo), 235 (Tindari): testa di Apollon.

Il culto di Apollon fioriva non solo nelle città dell'isola situate sulle coste, ma anche in quelle interne. La forma però più importante del suo culto, in rispetto alla Sicilia, è senza dubbio quella di Ap. Καρνεῖος; nè ciò può far meraviglia qualora si pensi al significato di questo attributo e alla natura del luogo in cui il culto fioriva. Qualunque sia il valore dell'opinione di coloro che in Ap. Carneio (da κάρνος = montone) pensano vedere il nume dei pastori (Preller — R. I. p. 251) o di quegli altri che inclinano a scorgervi la divinità protettrice della messe o della vendemmia (Roscher nel suo *Lex.* I. 431), non puossi negare ch'esso in generale abbia un carattere campestre, in quantochè presieda alla felice produzione della campagna.

La Sicilia antica, fiorente e ricca per l'agricoltura e considerata dagli abitanti medesimi come la vera sede di Demeter e Kora, doveva facilmente accogliere questo culto. E noi osserviamo che come nella Grecia, per es. ad Andania, nella Messenia, Apollon Carneio aveva culto unitamente a Demeter e Kora, così nella religione dei Siracusani esso teneva un posto importante accanto a quello delle divinità protettrici delle biade. E se è errata la notizia in *Schol. Theocr.* V. 83, che secondo il poeta Alcmano Apollon avrebbe preso quell'attributo ἀπὸ Καρνέου τινὸς τοῦ υἱοῦ Δήμητρος (Bergk, *P. L. G.* p. 67), pure l'errore medesimo dello scoliaste mostrerebbe in certo modo che questo rapporto tra Demeter ed Ap. Carneio era già per gli antichi stessi cosa non inosservata.

Dalle poche testimonianze arrivate sino a noi pare che il culto di Hera non abbia tenuto un posto assai importante nella religione delle antiche città di Sicilia. Il fatto che solo nelle monete di due città compare l'immagine della dea, basta da per sè stesso a dare fede a tale opinione.

Io ho creduto di poter riferire con sicurezza il luogo di Eliano alla città di Siracusa, giacchè, sebbene in esso si faccia soltanto parola di un tempio di Hera in Sicilia, si deduce evidentemente da tutta la narrazione che questo dovea trovarsi in quella città. Narra infatti Eliano che Gelone, dopo la vittoria di Jmera, si presentò nudo sulla piazza, dicendo ch' era pronto a cedere il potere nelle mani dei cittadini; e che costoro non vollero accettare, e, presi invece di ammirazione per lui, gli innalzarono una statua nel tempio di Hera.

Che nelle parole di Eliano „ τοῖς πολίταις „ debba scorgersi il popolo siracusano, viene già provato da un altro luogo dello stesso scrittore (*V. H.* XIII. 37) dove egli, narrando alquanto diversamente il medesimo fatto, dice " καὶ εἰκόνα αὐτοῦ οἱ Συρακούσιοι ἔστησαν „. Il popolo siracusano pertanto, erigendo una statua al suo re, la collocava senza dubbio in un tempio della propria città. Non può certo sorprenderci il fatto che in Siracusa fosse il culto di Hera, sebbene esplicitamente non ne parli nessuno antico scrittore, qualora si pensi che Corinto, madre di Siracusa, era precisamente una delle città greche dove quel culto aveva maggiore importanza (v. Roscher, *Lex. Myth.* I. p. 2078) e che nella corinzia Corcira era un tempio della dea (Thuc. I. 24, III. 75. 81).

Interessante è il fatto che in Acre Hera compare accanto ad Aphrodite, inquantochè indica che ivi probabilmente le due divinità avevano comunanza di culto.

Hera ed Aphrodite, come è noto, si sono sempre mantenute distinte e separate l'una dall'altra nel concetto religioso dei Greci, nè v'è esempio d'una loro perfetta identificazione non solo, ma neanche rimangono tracce di affinità nei loro riti ed attributi. Solo in Sparta si sa da Paus. III. 13. 8 essere stato un ξόανον ἀρχαῖον

detto di Ἀφροδίτης Ἥρας. Ora sia che questa statua debba riferirsi ad Aphrodite, come crede il Drexler in Roscher *Lex*. I. 2079, ovvero ad Hera, come pensa Sam Wide (*Lakonische Kulte*, p. 28 sg.), significa sempre che secondo gli Spartani le due divinità venivano ad avere punti di contatto. Lo stesso forse sarebbe avvenuto in Acre e questa corrispondenza se mai non sarebbe stata che meramente casuale.

In Imera il culto di Hera era messo in rapporto con Herakles, come appare dalle monete, dove da una parte è effigiata la testa della dea e dall' altra l' eroe seduto in atto di riposo; cosa questa corrispondente al legame che nella mitologia greca univa quei due personaggi; tanto più poi che, come vedremo, Imera sarebbe stato uno dei luoghi direttamente connessi col mito della venuta di Herakles in Sicilia. — La metopa di Selinunte inoltre, rappresentante le nozze di Zeus ed Hera, già più avanti ricordata, lascia senza dubbio pensare che anche ivi fosse onorata la dea; ma che vi avesse particolare culto ed un proprio tempio, non possiamo affermare per l' assoluta mancanza di prove.

Al luogo infine di Plinio *N. H.* XXXV. 9 dove si parla d'un "templo Iunonis Laciniae" in Agrigento, oggi è assolutamente negato quel valore che si credeva attribuirgli dal Fazello in poi: l'aneddoto medesimo del quadro di Helena, fatto da Zeusi, piuttosto che ad Agrigento è riferito da Cic. *de div.* I. 24 e da Dionys. Hal. *de vett. script. cens.* 417. 5. R. concordemente alla città di Crotone. Il tempio di Giunone Lacinia sarebbe stato dunque a Crotone e non si può nemmeno affermare con sicurezza che ad Agrigento sia stato culto di Hera; sebbene, per quanto a me sembra, sia difficile poter pensare che in un paese d'origini doriche non fosse quel culto, dorico per eccellenza; tanto più se ricordiamo che in Rodi si venerava una Ἥρα τελχινία a testimonianza di Diod. V. 55. 2. Che anzi tenendo conto delle relazioni dei Rodi coll'Argolide, attestate dalla tradizione che l'argivo Althaimene avesse condotto gente del Peloponneso in Rodi (Strab. X. p. 481), e del fatto che presso i Coi era venerata l'Hera argiva (v. Paton — Hicks, *The inscriptions*

uso le feste Carnee (v. Paton — Hicks, *The inscriptions of Cos.* 38. 11. 15. 22). I coloni dunque della Pentapoli dorica, fondatori di Gela, avrebbero portato il culto nella costa occidentale della Sicilia.

In conformità a ciò sta quanto pensava il Boeck a proposito di Apollon τριόπιος, che il culto cioè di questo nume da Triopo, in Caria, fosse passato in Rodi e da qui appresso in Agrigento (v. *Schol. Pind.* p. 314; *Expl. Pind.* p. 115).

Anche un Apollon Dafnite sarebbe stato forse onorato in Siracusa; ma poichè la notizia a noi pervenuta non è sicura (M. Schmidt legge: παρὰ Σύροις) e non la possiamo, d'altra parte, controllare con l'autorità di alcun' altra testimonianza, non ci è dato venire a nessuna congettura.

Certa invece è l'altra notizia che in Siracusa, in quella parte della città dove erano i templi di Demeter e Kora, si trovasse anche una statua di Apollon Temenite. Dalle parole di Cicerone si ricava che quella statua era collocata in un punto elevato della città, e certamente sul colle Temenite ricordato da Thuc. VI. 75, VII. 3 e che si crede avesse preso nome appunto da quel simulacro (v. ad es. Cavallari, *Appendice alla topografia archeol. di Siracusa,* p. 34).

Ma la voce τεμενίτης non indica un vero attributo di Apollon, ma designa soltanto ciò che appartiene al τέμενος; onde io credo che Temenite, o sacra, sia stata chiamata originariamente quella parte elevata della città, per i templi che conteneva, e che dal luogo poi l'Apollon venisse detto Temenite anch'esso. — L'Apollon Παιάν, dio della medicina, era venerato in Siracusa, a dichiarazione di Cicerone; e dopo ciò anche l'iscrizione, scoperta dall'Orsi in questa città ed interpetrata dall'Halbherr come 'Απόλλ]ωνος τõ Π]αῖανος ἐ]μί (v. P. Orsi, *Estr. d. notizie d. Scavi d.* Nov. 1889, p. 4), per quanto dubbia, viene tuttavia ad acquistare valore di testimonianza. Di più questo istesso culto si riscontra in Selinunte, la città amica di Siracusa; ma non è da credere ch'esso fosse soltanto in quelle due città della Sicilia, giacchè è naturale

che fiorisse anche nei luoghi dove era onorato Asklepios, essendo noto lo strettissimo legame che univa queste due divinità. Cicerone rimproverava Verre d'avere rubato in Agrigento una statua di Apollon, posta nel tempio di Asklepios, proprio come in Siracusa, dove però il nume è da Cicerone detto espressamente Paean; sicchè anche in Agrigento si potrebbe credere fosse onorato Ap. Παιάν. Parimente l'iscrizione d'Imera, dove accanto alle parole θεῶν ὅπλα sono designati il fulmine, l'arco e la serpe, ci dà argomento a credere che anche ivi fosse fiorito quel culto di Apollon, dacchè questi, simboleggiato dall'arco, posto accanto ad Asklepios (rappresentato dalla serpe), coll'attributo σωτήρ, non può intendersi altrimenti che come liberatore del male. Nè a questa interpretazione potrà opporsi la presenza del terzo nume, Zeus, giacchè consta come anch'esso talora prendesse quel medesimo carattere, essendo venerato a Rodi coll'attributo Παιάν (Hesych. *s. v.*) e forse anche nell'isola di Melo come Zeus Asklepios (Preller — R. p. 158, n. 1).

Apollon Arcagete, quale nume protettore dei fondatori di colonie, doveva essere onorato in molte città della Sicilia. A Nasso questo culto fioriva già ancora al tempo di Tucidide, giacchè, come egli dice, i θεωροί che si partivano dall'isola solevano prima sacrificare sull'ara del nume; e da Nasso sarebbe poi passato in Tauromenio, come attestano le monete di questa città portanti effigiata la testa di Ap. Arcagete. E forse ad Alesa si hanno da riferire monete simili. Il culto di Apollon poi, esteso in molti altri luoghi dell'isola, può anche scorgersi in una città che dal dio stesso pare abbia preso nome, cioè nell'Apollonia, menzionata da Diod. XVI. 72. 3 e ricordata da Cic. *Verr.* III. 43. 103 (cfr. V. 53. 86).

Strano sembra senza dubbio che sul promontorio di Pachino fosse culto di Apollon e se noi consideriamo che il suo attributo Libystinus ricorda il Lilibeo, e che appunto nell'antichità si soleva, com'è noto, confondere il promontorio di Pachino con quello di Lilibeo, confusione fatta anche da Pausania V. 25. 5., potremo sospettare che nella notizia di Macrobio sia errore e che l'Apollon

Libystinus, anzichè a Pachino, fosse venerato in Lilibeo; tanto più che quivi ci è attestato dalle monete il culto di Apollon, mentre là non n'è rimasta nessuna traccia, all'infuori di quella notizia di Macrobio.

ARTEMIS.

Siracusa. — DIOD. V. 3. 4: τὴν δ' Ἄρτεμιν τὴν ἐν ταῖς Συρακούσαις νῆσον λαβεῖν παρὰ τῶν θεῶν τὴν ἀπ' ἐκείνης Ὀρτυγίαν ὑπό τε τῶν χρησμῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομασθεῖσαν. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον ταύτην ἀνεῖναι τὰς νύμφας ταύτας χαριζομένας τῇ Ἀρτέμιδι μεγίστην πηγὴν τὴν ὀνομαζομένην Ἀρέθουσαν.

PIND. *N.* I. 1: Ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφεοῦ,
κλεινᾶν Συρακοσσᾶν θάλος Ὀρτυγία,
δέμνιον Ἀρτέμιδος.

Schol. Pind. ib. τῷ δὲ ἱερὰν εἶναι τὴν κρήνην Ἀρτέμιδος, τὴν δὲ θεὸν ἱππικὴν εἶναι.

Schol. Pind. N. 3: τὸν γὰρ Ἀλφειόν φασιν ἔρωτι ἁλόντα τῆς Ἀρτέμιδος ἐπιδιῶξαι αὐτὴν ἄχρι τῆς Σικελίας — ἔχοι δ' ἂν οὐ φαύλως δέμνιον Ἀρτέμιδος λέγεσθαι τὴν Ὀρτυγίαν.

PIND. *P.* II. 12: εὐάρματος Ἱέρων ἐν ᾇ κρατέων
τηλαυγέσιν ἀνέδησεν Ὀρτυγίαν στεφάνοις,
ποταμίας ἕδος Ἀρτέμιδος.

Schol. ib. φασὶ γάρ τινες τὸν Ἀλφειὸν ἐρασθῆναι τῆς Ἀρτέμιδος καὶ διώξαντα ἄχρι τῆς Ὀρτυγίας παύσασθαι. ὅθεν Ἀλφειώας Ἀρτέμιδος ἐκεῖ φασιν εἶναι ἱερόν, ἣν νῦν ποταμίαν εἶπεν. — Ἄλλως· ἵδρυται γὰρ ἄγαλμα Ἀρτέμιδος ἐπὶ τῇ Ἀρέτουσῃ.

CIC. *Verr.* IV. 53. 118: in ea sunt aedes sacrae complures, sed duae, quae longe ceteris antecellunt, Dianae [una] et altera, quae fuit ante istius adventum ornatissima, Minervae.

HESYCH. Ἄγγελον. Συρακούσιοι τὴν Ἄρτεμιν λέγουσιν.

DIOMED. *Art. Gr.* III. p. 486 (KEIL): antequam Iero rex Syra-

causas expugnaret, morbo Sicilia laborabat, variis et residuis caerimoniis Dianam placantes finem mali invenerunt eamque Lyaeam cognominaverunt, quasi solutricem malorum. inde res in consuetudinem tracta est, ut greges rusticorum theatrum ingrederentur et de victoria canerent. erat panis magnus omnium ferarum imagine complectus .... etc.

Cfr. Prob. *praef.* Verg. Bucol. II. p. 348.

Plut. *Marc.* XVIII: ὡς οὗ τό τε ὕψος ἐκ τοῦ πολλάκις προσιέναι καὶ διαλέγεσθαι πρὸς τὸν πύργον εἰκάσθη καλῶς καὶ κλίμακες παρασκεύασθησαν, ἑορτὴν Ἀρτέμιδι τοὺς Συρακουσίους ἄγοντας καὶ πρὸς οἶον ὡρμημήνους καὶ παιδιὰν παραφυλάξας ἔλαθεν οὐ μόνον τὸν πύργον κατασχών, ἀλλὰ καὶ κύκλῳ τὸ τεῖχος παρεπλήσας ὅπλων, πρὶν ἡμέραν γενέσθαι, καὶ τὰ Ἑξάπυλα διακόψας.

Cfr. Liv. XXV. 23.

Athen. XIV. 629 e: παρὰ δὲ Συρακουσίοις καὶ Χιτωνέας Ἀρτέμιδος ὄρχησίς τίς ἐστιν ἴδιος καὶ αὔλησις. ἦν δέ τις καὶ Ἰωνικὴ ὄρχησις παροίνιος. καὶ τὴν ἀγγελικὴν δὲ πάροινον ἠκρίβουν ὄρχησιν.

Prob. *ad Verg. Ecl.* p. 2, 28 (Keil): elutus (s. Orestes) traiecit in Siciliam et iuxta Syracusas (?) a somnio admonitus simulacrum deae, quod secum de Taurica advexerat, templo posito consecravit, quam appellavit Fascelitim, quod fasce lignorum tectum de Taurica simulacrum extulisset.

Monete, Poole, p. 183: testa di Artemis colla leggenda ΣΩΤΕΙΡΑ; p. 222: Art. ritta coll' arco teso in mano, la faretra alle spalle ed un cane ai piedi; cfr. p. 182.

Segesta. — Cic. *Verr.* IV. 33. 72: fuit apud Segestanos ex aere Dianae simulacrum cum summa atque antiquissima praeditum religione, tum singulari opere artificioque perfectum — cfr. *ib.* 34, 35.

Mile. — Sil. Ital. XIV. 259:

Mille Agatyrna dedit, perflataque Trogilos Austris,
Mille Thoanteae sedes Facelina Dianae.

Vib. Seq. *de fluv.* p. 16: Phacelinus Siciliae iuxta Peloridem, confinis templo Dianae.

Tindari. — *Gramm. de carm. buc.* (innanzi all' ed. di THEOCR.): ἔπειτα εἰς Τυνδαρίδα τῆς Σικελίας ἦλθεν. (cioè Oreste).

Inscriz. KAIBEL, n. 375: Ἀρτέμιδι Εὐπραξίαι.

Acre. — *Inscriz.* KAIBEL, n. 217. — θέμ(α) ἐν βαλσά(μοις?) πο[τὶ| τῶι Ἀρτεμιτίῳ — ποτὶ τῶι Ἀρτεμιτίῳ.

Selinunte. — KAIBEL, n. 270: ἐπὶ τέχνωι ταῖ Ἑκάται ἀ[νέθ] ηκε.

Monete, POOLE, p. 139 sg. Art. accanto ad Apollon su d'una quadriga.

Tauromenio. — *Inscriz.* KAIBEL, n. 423, I: Ἀρτεμ[ισίου] πρ. Λυκίσκος. cfr. n. 426, II, 428. II. | n. 430: Εὐκλείου πρ. Ἀμμώνιος Σαραπίωνος, cfr. n. 425 IV.

Agrigento. — *Monete*, SALINAS, t. XIII. n. 35: testa muliebre con faretra; avanti la legg. Σώτειρα) (cinghiale. — Cfr. POOLE, p. 20: testa di Artemis.

Leontini. — *Monete*, POOLE, p. 93: testa di Art. ed Apollon.

Monete, POOLE, p. 31 (Amestrato), 56 (Centuripe), 85 (Iezia), 113 (Mamertini), 114 (Morganzia): testa di Artemis.

Del culto di Artemis in Sicilia sede principale era Siracusa. Quivi la dea era venerata cogli attributi Ὀρτυγία e Ποταμία, derivati, l'uno dal luogo medesimo, cioè l'isola Ortigia, ove essa aveva il suo tempio, a testimonianza di Cicerone; l'altro dal carattere di divinità fluviale che a lei era stato assegnato. L'identificazione di questi due attributi è di già palese nel racconto istesso di Diodoro, dove, dopo essersi detto che Artemis fu appellata Ortigia, viene posta in rapporto colle Nimphe e la fonte Arethusa. La notizia tramandataci dallo scoliaste di Pindaro, che Alpheios, in-

namorato di Artemis l'avrebbe inseguita sino ad Ortigia, ov'era il tempio di Art. Ἀλφειώα, poi detta ποταμία, mostra chiaramente come la dea non è altro che una ὑπόστασις della ninfa Arethusa, e fa pensare che questa forma del suo culto, come quella di Zeus Olimpio, sia stata importata presso i Siracusani dall'Elide, dove sappiamo essere venerata Art. Ἀλφειαία, Ἀλφειωνία ovvero Ἀλφειοῦσα (Strab. VIII. p. 343, Paus. VI. 22. 10) ed unitamente al mito di Alpheios ed Arethusa. Degno di nota è il legame che unisce il culto di Artemis a quello di Demeter e Kora, in Siracusa. Come si rileva dalla narrazione di Diod. V. 3. si credeva che Art. avesse ricevuto in dono da loro l'isola Siracusana, per essere stata una delle compagne di Kora (cfr. Paus. VIII. 31. 2). E quì si tenga presente che Diodoro, di paese siculo e che si serve in questo luogo d'uno scrittore locale (Timeo), non fa senza dubbio che ripetere fedelmente le religiose credenze dei suoi compaesani. Già presso gli antichi era tanto comune la credenza nel legame fra queste divinità, che si era persino detto essere Artemis figlia di Demeter (Paus. VIII. 37.6) e Cicerone la chiamava anche figlia di Persephone (*de n. d.* III. 23) colla quale poi da altri veniva identificata (*Schol. Theocr.* II. 12). Ciò posto, si può bene intendere il significato delle parole di Esichio: "Ἐλευσινία· ἀγὼν θυμελικὸς ἀγόμενος Δήμητρι. Παρὰ Λάκωσιν καὶ ἐν Σικελίᾳ τιμᾶται Ἄρτεμις, καὶ Ζεὺς Ἐλευσίνιος παρ' Ἴωσιν".

In Sparta era già venerata Demeter Eleusinia e collo stesso attributo pare esservi stata onorata Artemis (v. Wide, *op. cit.* p. 19 sg.); e come nella parola Λάκωσιν è da vedere Sparta, così in Σικελίᾳ credo doversi scorgere Siracusa.

Quivi Art. era anche, a testimonianza di Esichio, designata col nome di Ἄγγελος. Quale valore avesse questo appellativo nella religione del popolo siracusano, non è facile determinare, essendo che in nessun'altra città greca si hanno tracce di simile divinità. Questo nome essa, considerata quale Hekate, avrebbe avuto pel suo carattere di τριοδῖτις o dea che gira per le strade, secondo l'interpretazione data dal Preller-R. I. p. 324 sg.; mentre, d'altra parte è stato in ciò riconosciuto il rapporto della dea con Persephone

(cfr. Roscher, *Lex.* I. 348). Escludendo del tutto l'idea della τριοδῖτις, io credo che invece in questa sua relazione con Persephone debba rintracciarsi la spiegazione dell'Artemis ἄγγελος. Certo è, che dall'idillio di Theocr. II. 14, 33 si deduce che nella religione dei Siracusani Art. era identificata con Hekate, e dalle parole del suo scoliaste al v. 12 si viene a sapere che essa " ὑπὸ γῆν πεμφθῆναι ὑπὸ τοῦ πατρὸς Περσεφόνης ἀναζήτησιν " e dall'*Hymn. Hom. in Cer.* 24, 52 sgg. ci si fa noto che Art. avvisò Demeter del ratto della figlia; ma tutto ciò non fa che confermare sempre più quel rapporto di Art. colle dee infere, di cui si fece parola, e niente di più.

La voce ἄγγελος, per quanto a me sembra, richiama alla mente due altre divinità, Iris cioè ed Hermes. Il rapporto tra Artemis-Hekate ed Hermes è noto e basta a provarlo solo l'iscrizione greca " Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτέμιδος Ἑκάτης " (*C. I. G.* II. 208); nè mancano prove della relazione tra la stessa dea ed Iris; chè già pare che nell'isola di Delo costei fosse venerata in luogo di Hekate, e, al pari di questa, era messa in rapporto colle divinità infere, come si vede in una bella pittura vascolare, rappresentante la punizione di Issione. (v. Anfore di Ruvo in Pietroburgo, n. 424, in *Vorlegeblätter für arch. Uebungen, S. F.* (1886) I. V. 1ª). Ora quale sarebbe stato il concetto di questa Artemis messaggera?

Io credo che nessuno abbia tenuto conto del luogo di Athen. XIV. 629 e, dove si parla d'una festa ad Artemis Chitonia, nella quale bevendo allegramente si sarebbe ballata una danza ionica detta " ἀγγελικήν "; notizia questa che ben ricorda le parole del poeta Epicarmo, conservateci da Steph. B. *ad v.* χιτώνη " καὶ τὸ τῆς χιτωνίης αὐλήσατο τίς μοι μέλος " le quali acquistano un valore abbastanza rilevante, quando si consideri che sono pronunciate da un poeta che visse la sua vita a Siracusa. La voce intanto ἀγγελική di Ateneo riconduce senza dubbio all'altra ἄγγελος, l'appellativo della dea. Ma il Kaibel nella sua edizione di Ateneo (III. p. 389) mostra di negare autorità a quella notizia dicendo " ceterum cfr. Poll. IV. 103. qui Dianae Siculos τὸ Ἰωνικόν saltare ait (hoc quidem vix recte) ". Nessuna difficoltà invece per noi a credere che in Sicilia

non solo, ma in Siracusa, fosse un rito, sia danza od altro, di origine ionica, giacchè nell' isola erano molte colonie di Ioni e Siracusa ne sottomise parecchie, quali Nasso, Leontini, Catana; ed è naturale, come è sempre avvenuto in simili casi, ch' essa facendo entrare nel suo stato quelle genti conquistate, sottoponendole alle proprie leggi, ne prendesse alla sua volta consuetudini, specialmente se di carattere religioso. Così si è visto più avanti essere in Sicilia, e secondo me in Siracusa, il culto di Artemis Eleusinia, che, come dice la parola istessa, doveva essere di origine e di carattere meramente ionico. Nulla quindi deve indurci a negar fede alla notizia di Ateneo. Ma questa ora non ci richiama alla mente nessun' altra festa celebrata in Sicilia? Diodoro V. 4, 5 ci parla della festa che nell' isola ed in Siracusa medesima facevasi ogni anno solennemente in commemorazione della καταγωγή di Kora nel regno di Ades, ed è naturale pensare che anche ci sia stata l' altra per la sua ἀναγωγή (cfr. Preller-Plew, *Gr. M.* I. p. 644). Tutte le feste di Demeter-Kora, come popolari, avevano carattere allegro e contrassegnato spesso dal vino e dalla danza. Ciò si rispecchia nella descrizione di Diodoro e in quella di Ateneo.

Cosa sarebbe stata dunque l' ἀγγελική ricordata da questo ultimo scrittore? — Secondo noi la festa " dell' annunzio " della ἀναγωγή di Persephone, annunzio fatto da Artemis-Hekate, la messaggera, che già, come si disse, avrebbe avvisato Demeter del ratto della figlia e che da Zeus era stata mandata in cerca di lei. Nell' importazione poi di questa forma di culto e di questa festa, in onore di Artemis, vi avranno forse contribuito, almeno in parte, gli Ioni, come fanno pensare l'Art. Eleusinia e la danza ionica.

L' Artemis considerata in questo modo ricorda in certa guisa quella onorata dai Selinuntini, giacchè le parole della inscrizione surriferita ἐπὶ τέκνωι ταῖ Ἑκάται sembrano trovare perfetta corrispondenza in quelle menzionate dallo *Schol. Theocr.* II. 12 " τῇ Δήμητρι μιχθεὶς ὁ Ζεὺς τεκνοῖ Ἑκάτην — ἣν ὑπὸ γῆν πεμφθῆναι ὑπὸ τοῦ πατρὸς πρὸς Περσεφόνης ἀναζήτησιν, καὶ νῦν Ἄρτεμις καλεῖται ". E questa corrispondenza non potrà certo sorprendere considerando

che essa, come vedremo in seguito, è assai frequente nella religione delle due città amiche, Siracusa e Selinunte.

Artemis, già messa nel mito istesso accanto ad Athena, perchè considerate entrambe come compagne di Kora, (v. Diod. V. 3, Paus. VIII. 31. 2) aveva forse in Siracusa legame di culto con questa dea, giacchè i loro templi, a testimonianza di Cicerone, erano situati nella stessa parte della città e forse l'uno all'altro vicino.

Come Σώτειρα era anche venerata Artemis in Siracusa e in Agrigento, secondo attestano le monete locali. In Siracusa, quasi considerata come protettrice della città, veniva a prender posto accanto ad Apollon, il quale è spesso effigiato nell'altro lato delle medesime monete. Questo culto che ricorda l'altro dell'Art. Σωσίπολις di Gela (v. Fiorelli, *Nummi aliquot Sic.*, Neap. 1825, *apd.* Roscher, *Lex.* I. 575) ci richiama alla mente quanto narra Paus. VII. 24. 3, parlando di Egio, città della Acaia. Dice egli che ivi era un Σωτηρίας ἱερόν, cui si facevano molti sacri riti, durante i quali i sacerdoti, prendendo dall'ara della dea focacce, le buttavano in mare, dicendo che le mandavano ad Arethusa di Sicilia. Probabilmente quella Soteira era Art. e quel rito proverebbe i buoni rapporti corsi, forse da tempo molto antico, tra i Siracusani e gli abitanti della costa settentrionale della Acaia (v. Pais. *Stor. d'Italia*, p. 275). Quivi, di più, in Egira, (che ricorda l'αἴξ e quindi l'Artemis Αἰγιναία) era il culto di Art. Ἀγροτέρα, parimente che in Siracusa (Paus VII. 26. 3), dove la dea avrebbe avuto un tempio a testimonianza dello *Schol. Il.* XXI. 471, e dove il suo culto stava forse in relazione con quello di Apollon Carneio.

Interessante è la notizia, data da Probo e da Diomede, d'una festa ad Artemis in Siracusa: entrambi dicono che Art. liberò i Siracusani d'un grave morbo, ma l'uno aggiunge di più che questo male colpiva il bestiame, mostrando così che quella festa aveva carattere pastorale. Ma qual valore avranno mai queste notizie? — Assai manifesto è senza dubbio il legame tra la festa e l'origine della poesia bucolica, nel racconto di quei grammatici, per non far sospettare ch'esso sia stato escogitato dalla loro fantasia per

risalire così alle origini del bucolismo in Siracusa, ritenuta patria di Teocrito. L'uno grammatico riferisce il fatto a Gelone, re dei Siracusani, l'altro ad Ierone, e mentre quegli si contenta di pàrlare d'una peste che affliggeva il paese, questi, facendo un passo di più, dice che la peste distruggeva il bestiame, mettendo in maggiore evidenza il rapporto tra la festa alla dea e i canti dei pastori. Anche in Laconia, a dire dello stesso Diomede l. c., era stata gente di campagna quella che aveva per la prima volta composto canti bucolici, in lode di Artemis Cariatide, che anche ivi aveva liberato il popolo dal male. Evidentemente tutto questo è un giuoco di fantasia probabilmente basato su d'un solo fatto reale, cioè la festa ad Artemis celebrata dal popolo siracusano.

Livio e Plutarco, parlando della presa di Siracusa per opera di Marcello, narrano concordemente come durante l'assedio il popolo si era dato a celebrare la festa ad Artemis, e lasciano pensare che ciò si facesse per invocare l'aiuto della dea contro il male che colpiva il paese, affinchè cioè costei sciogliesse l'assedio della città. Sarebbe stata questa dunque l'Artemis Λύη o Λυαία di cui parlano i grammatici? Nel racconto di costoro ha preso un posto secondario, ma non si è soppresso del tutto, il dato che la peste sarebbe avvenuta durante un assedio di Siracusa; ed anzi in Diomede, dove si fa parola della Laconia, è detto che quivi il male sarebbe stato durante l'invasione Persiana.

Ora quel dato appunto, per quanto a me sembra, indica il fatto vero nella sua origine, cioè la festa istituita in onore di Artemis affin di liberare la città dall'assedio.

E, ciò ammesso, è naturale pensare come l'origine della festa non sia probabilmente da riferirsi ad altro, che all'occasione della guerra istessa di Marcello, e come poscia si sia fatta risalire ad un'epoca ben più remota, ma mal determinata.

Così interpetrata, l'Art. Λυαία dei Siracusani ricorda l'Art. Εὔκλεια venerata a Corinto (Xenoph. *Hell.* IV. 4. 2) e a Corcira (*C. I. G.* 1845) ed in altri luoghi della Grecia, dove pare che, collegata con Εὐνομία, la dea della giustizia, in tempi di guerra as-

sumesse carattere di liberatrice, giacchè secondo Paus. I. 14. 5 a lei gli Ateniesi consacrarono un tempio sulla piazza della città, dopo la battaglia di Maratona.

Un culto assai particolare è quello dell' Art. Φακελῖτις a Mile e a Tindari, dove si credeva che fosse stata portata da Oreste la statua di Art. Taurica. Questa credenza sarebbe stata importata a Regio dal Peloponneso per opera dei coloni messeni, ed assieme alla leggenda dei viaggi di Oreste, e di là quindi sarebbe passata in Sicilia (cfr. Schneidewin, *Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos)*. In Tindari, dove probabilmente la leggenda sarà stata portata dai coloni messeni mandati da Dionisio Siracusano (v. Diod. XIV. 78) era già venerata, come apprendiamo dall'inscrizione, Artemis Εὐπραξία, la cui figura rappresentata in un bassorilievo siciliano somiglierebbe ad una Aphrodite (v. *Ann. d. Inst.* 1849. *t. H. apd.* Roscher. *Lex.* I. 574); e che però ci ricorda l'Aphrodite πράξις dei Megaresi menzionata da Paus. I. 43. 6.

Tale corrispondenza, del resto, e comunanza di culto tra Artemis ed Aphrodite non è affatto estranea alla religione dei Greci, chè già pare trovarne traccia nella notizia di Paus. II. 21. 1 che in Argo era un tempio di Ἀρτέμιδος Πειθοῦς, oltrechè, in Laconia, sembra ciò essere avvenuto nella città di Boiai e forse anche in Sparta, Epidauro, Naupatto (v. Wide, *op. cit.* p. 117).

Alla notizia poi di Probo, secondo cui Oreste avrebbe portato la statua della dea anche in Siracusa, non può darsi alcun valore, giacchè non abbiamo nessuno indizio del culto di Art. Facelite in quella città (cfr. Holm, *Gesch. Sic.* I. p. 354); e probabilmente le parole di Vibio e di Silio Italico si riferiranno ad una medesima cosa e cioè ad un Ἀρτεμίσιον, o tempio di Art. presso Mile.

Da quanto si è detto appare come il culto di Art. avesse principale importanza in Siracusa, sebbene fiorisse in molte altre città dell'isola. Un'altra città però, non ancora notata, io credo si possa fissare come sede di questo culto, e cioè Abaceno. Nell'esergo delle sue monete compare frequentemente la figura del cinghiale (v. *Mon.* Salinas, t. I), il quale nella mitologia antica è stretta-

mente collegato con Artemis. Si ricordi ad es. l'aneddoto del cacciatore di Posidonia, riferito da Diod. IV. 22. 3 e l'episodio del famoso cinghiale Calidonio da lui medesimo narrato (IV. 34. cfr. Apollod. I. 8. 2). Il cinghiale espresso sulle monete potrebbe anche essere simbolo della natura del luogo, ricco di caccia; ma ad ogni modo ricondurrebbe sempre a pensare a quella divinità. Ora se si tien presente che Tindari, sede importante del culto di Artemis, in origine non era che un " χωρίον τῆς Ἀβακαινίνης χώρας " come dice Diod. XIV. 78. 5, sarà facile credere che in Abaceno fosse realmente venerata quella dea.

ARES.

Siracusa. — *Monete:* Imhoof-Blumer, *Monnaies Grecques, Italie et Sicilie* (Syracusai): testa laureata di Ares.

Mamertini. — *Monete,* Poole, p. 109 sgg.: testa di Ares.

Selinunte. — *Inscrizioni*: Kaibel, n. 268: — νικῶμες — καὶ διὰ τὸν Φόβον.

Se Ares nella religione della Grecia propriamente detta non ebbe mai un posto interessante, nella Sicilia poi, a giudicare delle testimonianze giunte sino a noi, dovette avere un culto assai poco rilevante. Nella iscrizione selinuntina, più volte da noi menzionata, dove sono ringraziati gli dei apportatori della vittoria, accanto a Zeus compare il nome di Φόβος. " Δεῖμός τ' ἠδὲ Φόβος " sono già in Omero *Il.* IV. 440. compagni di Ares il quale talora veniva anche chiamato dai Greci φοβερωπός o φοβερός κορυθαίολος (v. Bruchman, *Epiteta deorum etc.* p. 42, *Suppl.* Roscher *Lex.* 1893). Il fatto che in quell' iscrizione Φόβος è collocato accanto alle divinità maggiori non lascia dubitare che nella religione dei Selinuntini

il compagno di Ares sia stato già identificato col nume istesso. Nella religione dei Mamertini, che si vantavano discendenti di Marte, doveva senza dubbio Ares avere parte precipua fra le altre divinità, e il suo culto infatti ne è attestato dalle monete.

In quanto a Siracusa, io non credo che dal luogo di PIND. *P.* II. *init:*

> Μεγαλοπόλιες ὦ Συράκοσαι, βαθυπολέμου
> τέμενος Ἄρεος,

dove la città è detta tempio di Ares, se ne possa trarre argomento per l'esistenza del culto, giacchè quelle parole hanno soltanto il valore d'un epiteto laudativo.

Nulla sappiamo intorno a questo culto presso i Siracusani, ma è forse degno di nota il fatto che fra le città greche di Sicilia compare soltanto in Selinunte e Siracusa, le due città, che, sebbene diverse di origini, come è noto, vissero sempre in stretti rapporti e comuni interessi.

APHRODITE.

Siracusa. — HESYCH. Εὐδωσώ· ἡ Ἀφροδίτη ἐν Συρακούσαις.

HESYCH. Βαιῶτις· Ἀφροδίτη παρὰ Συρακουσίοις.

ATHEN. XII. 554, e: αὗται οὖν ἐπιλαβόμεναι οὐσίας λαμπρᾶς ἱδρύσαντο Ἀφροδίτης ἱερὸν καλέσασαι Καλλίπυγον τὴν θεόν κ. τ. λ.

Inscrizioni: KAIBEL, n. 56 (carme): [πᾶσι φίλος] ὤλετ[ο· πον] τοπόροις θυμὸ[ν τέρ] ψασα δ' ἀηδὼν ἀθαν[άντη]ς κόλπωι Κύπρι[δος ἁ] ισομένη.

Inscriz. Lat. MOMMSEN, n. 7121: Vener(ei) Heruc(inae) pavimentum sedilia fecit.

Erice. — DIOD. IV. 83. 1: κατὰ δὲ τὴν ἄκραν τὴν ἐν τῇ πόλει τῆς μητρὸς ἱερὸν ἱδρύσασθαι, καὶ κοσμῆσαι τῇ τε κατασκευῇ τοῦ νεὼ καὶ τῷ πλήθει τῶν ἀναθημάτων. τὴν δὲ θεὸν διὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐγχωρίων εὐσέβειαν καὶ διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ τεκνωθέντος υἱοῦ τιμὴν ἀγαπῆσαι περιττότερον

τὴν πόλιν. διόπερ αὐτὴν 'Αφροδίτην 'Ερυκίνην ὀνομασθῆναι. θαυμάσαι δ' ἄν τις εἰκότως ἀναλογισάμενος τὴν περὶ τὸ ἱερὸν τοῦτο γενομένην δόξαν.

Steph. B. Ἔρυξ, πόλις Σικελίας, ἀρσενικῶς, ἀπὸ Ἔρυκος τοῦ 'Αφροδίτης καὶ Βούτου. — καὶ 'Ερυκίνη 'Αφροδίτη ἐν Ρώμῃ καὶ Σικελίᾳ.

Polib. I. 55: τούτου δ' ἐπὶ αὐτῆς μὲν τῆς κορυφῆς, οὔσης ἐπιπέδου, κεῖται τὸ τῆς 'Αφροδίτης τῆς 'Ερυκίνης ἱερόν, ὅπερ ὁμολογουμένως ἐπιφανέστατόν ἐστι τῷ τε πλούτῳ καὶ τῇ λοιπῇ προστασίᾳ τῶν κατὰ τὴν Σικελίαν ἱερῶν.

Aelian. *N. A.* X. 50: ἀνὰ πᾶν ἔτος καὶ ἡμέραν πᾶσαν θύουσι τῇ θεῷ καὶ οἱ ἐπιχώριοι καὶ οἱ ξένοι. Καὶ ὁ μὲν βωμὸς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ ὁ μέγιστός ἐστι, πολλῶν δὲ ἐπ' αὐτοῦ καθαγιζομένων θυμάτων, οἱ δὲ πανημέριος καὶ εἰς νύκτα ἐάπτεται. Ἕως δὲ ὑπολάμπει, καὶ ἐκεῖνος οὐκ ἀνθρακίαν, οὐ σποδὸν οὐχ ἡμικαύτων τρύφη δαλῶν ὑποφαίνει, δρόσου δὲ ἀνάπλεώς ἐστι καὶ πόας νεαρᾶς, ἥπερ οὐ ἀναφύεται ὅσαι νύκτες. Τά γε μὴν ἱερεῖα ἑκάστης ἀγέλης αὐτόματα φοιτᾷ καὶ τῷ βωμῷ παρέστηκεν. Ἄγει δὲ ἄρα αὐτὰ πρώτη μὲν ἡ θεός, εἶτα ἡ δυναμίς τε καὶ ἡ τοῦ θύοντος βούλησις κ. τ. λ.

Aelian. *N. A.* IV. 2: 'Εν Ἔρυκι τῆς Σικελίας ἑορτή ἐστιν, ἥν καλοῦσι Αναγώγια 'Ερυκῖνοί τε αὐτοὶ καὶ μέντοι καὶ ὅσοι ἐν τῇ Σικελίᾳ πάσῃ· Ἡ δὲ αἰτία τοῦ τῆς ἑορτῆς ὀνόματος· τὴν 'Αφροδίτην λέγουσιν ἐντεῦθεν εἰς Λιβύην ἀπαίρειν ἐν ταῖσδε ταῖς ἡμέραις. Δοξάζουσι δὲ ἄρα ταῦτα ταύτῃ ἐκεῖθεν τεκμαιρόμενοι· περιστερῶν πλῆθος ἐστιν ἐνταῦθα πάμπλειστον· οὐκοῦν οἱ μὲν οὐχ ὁρῶνται, λέγουσι δὲ 'Ερυκῖνοι τὴν θεὸν δορυφορούσας ἀπελθεῖν· ἀθύρματα γὰρ 'Αφροδίτης περιστερὰς εἶναι ᾄδουσί τε καὶ πεπιστεύκασι πάντες ἄνθρωποι. Διελθουσῶν δὲ ἡμερῶν ἐννέα, μίαν μὲν διαπρεπῆ τὴν ὥραν ἔν γε τοῦ πελάγους τοῦ κομίζοντος ἐκ τῆς Λιβύης ὁρᾶσθαι εἰσπετομένην, οὐχ οἵαν κατὰ τὰς ἀγελαίας πελειάδας τὰς λοιπὰς εἶναι, πορφυρᾶν δὲ, ὥσπερ οὖν τὴν Αφροδίτην ὁ Τήιος ἡμῖν 'Ανακρέων ᾄδει — καὶ ἑορτὴ πάλιν 'Ερυκῖνοι τὰ Καταγώγια. ἐκ τοῦ ἔργου καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα. Cfr. Athen. IX. p. 394 f.

Strab. VI. p. 272: οἰκεῖται δὲ καὶ ὁ Ἔρυξ λόφος ὑψηλός, ἱερὸν ἔχων 'Αφροδίτης τιμώμενον διαφερόντως, ἱεροδούλων γυναικῶν πλῆρες τὸ παλιόν, ἃς ἀνέθεσαν κάτ' εὐχὴν οἵ τ' ἐκ τῆς Σικελίας καὶ ἔξωθεν πολλοί.

Paus. VIII. 24. 6: ἔστι γὰρ καὶ ἐν Σικελίᾳ τῆς 'Ερυκίνης ἱερὸν ἐν

τῇ Ἔρυκος ἁγιώτατόν τε ἐκ παλαιοτάτου καὶ οὐκ ἀποδέον πλούτῳ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Πάφῳ.

Inscrizioni, Kaibel: n. 281: Ἀ]φροδίται Ἐρ[υ]κίν[αι — n. 285: μετὰ Κύπριδος.

Inscriz. Lat. Mommsen: n. 7253: Venerei. Erucinai; n. 7254: Erucinai dono dedei; n. 7255: ven | erei. Erucin.; n. 7257: | ri. Erucinae.

Monete: Poole, p. 62 sg.: Aphrodite seduta, vestita di lungo chitone e colla clamide sulle braccia, assieme ad Eros.; cfr. p. 62 sgg.

Panormo. — Saffo, *apd.* Strab. I. p. 40: ἤ σε Κύπρος ἢ Πάφος ἢ Πάνορμος.

Inscriz. Kaibel, n. 295: Κλεάγορας Μασσαλιώτης Ἀφροδίτηι ἀνέθηκε τράπεζαν.

Segesta. — Dionys. Hal. I. 53: τεκμήρια δὲ τῆς εἰς Σικελοὺς Αἰνείου τε καὶ Τρώων ἀφίξεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, περιφανέστατα δὲ τῆς Αἰνειάδος Ἀφροδίτης ὁ βωμὸς ἐπὶ τῇ κορυφῇ τοῦ Ἐλύμου ἱδρυμένος καὶ ἱερὸν Αἰνείου ἱδρυμένον ἐν Αἰγέστῃ.

Inscriz. Kaibel, n. 287: Ἀφροδίται Οὐρανίαι.

Selinunte. — Zenob. *Prov.* I. 31: Τίμαιος δὲ ἔφη, ὅτι Κίνναρος ἐγένετο πορνοβοσκὸς Σελινούσιος. Πλουσιώτατος γοῦν ἐκ τῆς ἐργασίας γενόμενος, ζῶν μὲν ἐπηγγέλλετο τὴν οὐσίαν ἱερὰν τῇ Ἀροδίτῃ καταλεῖψαι, τελευτῶν δὲ τὰ ὄντα προὔθηκεν εἰς ἁρπαγήν.

Nasso. — Paraemiogr. I. p. 390: Γέῤῥα Νάξια: — ἦν δὲ ἐν τῇ Σικελικῇ Νάξῳ τέμενος ἐπιθαλάσσιον Ἀφροδίτης, ἐν ᾧ μεγάλα αἰδοῖα ἀνέκειτο.

Cfr. App. *Bell. Civ.* V. 109.

Acre. — *Inscriz.* Kaibel, n. 206: Ἀφροδίτα[ι...; (n. 207: ΕΡΩΣ, iscriz. trovata nelle rovine dello stesso tempio); n; 208: ἐπὶ Ἡρακλείου — Ἥραι καὶ Ἀφροδίται; cfr. n. 209-213; n. 217: θέμ(α) ὑπὸ τὸ Ἀφροδίσιον.

Messana. — *Inscriz.* Kaibel, n. 401: Ναύ[κλη]ροι — 'Α]φροδίται.

Terme Imeresi. — *ib.* — n. 313: 'Αφροδίται.

Catana. — *ib.* — n. 448: Ἱερατεύσασαν τᾶς Αφ]φροδίτας — ὁ δᾶμος ται 'Αφρο]δίται.

Ibla (*maior*). — *Inscriz. Lat.* Momm. n. 7013: Veneri Victrici.

Famoso era presso gli antichi il culto di Aphrodite Ericina e non poche testimonianze sono pervenute sino a noi. Qual valore potesse avere la sacra credenza che la dea alla mattina cancellasse colla rugiada e colla fresca verzura le tracce dell'olocausto fatto alla sera innanzi, sul suo altare esposto all'aria libera, si comprende ben facilmente qualora si consideri che nei paesi del mezzogiorno, d'estate, la vegetazione dipende principalmente dai benefici effetti della rugiada (v. in Roscher, *Lex.* I. 392 sg.). Questa presso gli antichi veniva considerata come effetto dell'azione lunare, sicchè l'Aphrodite in Erice sarebbe stata tenuta, parimente che in altri paesi dell'antichità, come dea favoritrice della fertilità campestre. — La colomba poi, come è noto, era strettamente legata al culto di Aphrodite ed in Erice noi vediamo essere fiorite le feste ἀναγώγια e καταγώγια, colle quali si credeva celebrare la partenza della dea, assieme alle sue colombe, per la Libia, e il suo ritorno in Sicilia dopo nove giorni. Ora si potrebbe pensare che tale credenza fosse nata dall'osservare che realmente quegli uccelli viaggiassero dalle coste della Sicilia a quelle d'Africa, e viceversa; e da taluno infatti è stato notato come anche oggi dimori sul monte Erice una schiera di piccioni che annualmente usi fare tale viaggio (Engel, *Kypros* II. p. 181, *apd.* B. Lorentz, *Die Taube in Altertume*, p. 30, n. 9), ritornando dopo un tempo determinato. Ma ciò pur ammettendo come un fatto reale, non si potrebbe tuttavia, per quanto a me sembra, spiegare il preciso termine di nove giorni dopo il quale constantemente le colombe,

precedute da una di colore rosso, sarebbero tornate al tempio della dea, nè si comprenderebbe perchè si sia creduto che questa, assieme a quelle, andasse a visitare la Libia.

Eliano *V. H.* IX. 2, parlando di Taurostene egineta, vincitore nei giuochi olimpici, ci fa sapere ch' egli nel giorno istesso della vittoria ne diede avviso al padre, mandando da Pisa dell' Elide in Egina una colomba, a cui aveva legato un pezzo di porpora. E Plinio *N. H.* XXXVII. 110 narra che durante l'assedio di Modena dell' a. 43 a. C. Decimo Bruto mandava al campo dei Consoli delle colombe, ai piedi delle quali legava lettere. Ed oggi, del resto, consta come in tempi assai antichi ci sieno stati quelli che noi chiamiamo piccioni viaggiatori (cfr. Lorentz, *op. cit.* p. 22).

Il dominio Cartaginese nelle coste occidentali della Sicilia risale a tempi remoti e per lo meno al VI secolo a. C. cioè all'epoca della spedizione di Dorieo (v. Diod. IV. 23. 3); ed è noto come fin d' allora si sia stretta alleanza tra loro e gli Elimi, del paese dei quali faceva anche parte Erice.

Ora è da tenere senza dubbio in conto quanto riferisce Polieno, *Strat.* VI. 16. 2, parlando dei Cartaginesi, che cioè costoro, devastata che ebbero la Sicilia, affinchè nella maniera la più rapida dessero avviso in Cartagine di tutto ciò che loro potesse bisognare, e ne avessero la relativa risposta, stabilirono due vedette, l'una sulla costa di Sicilia e l' altra su quella d'Africa, dalle quali mediante fuochi potevano comunicarsi quegli avvisi di guerra: ora ciò posto, non è naturale pensare che i Cartaginesi per raggiungere lo stesso effetto si fossero serviti di colombi viaggiatori, spinti dalla circostanza che sul monte Erice erano schiere numerose di quegli uccelli, sacri ad Aphrodite? — Se ciò si voglia ammettere, potrassi ben comprendere come quell'uso di fare andare e tornare piccioni da Erice a Cartagine, sorto per scopo di guerra, abbia potuto quindi assumere carattere religioso.

Il culto di Aphrodite che, come è noto, è un risultato di elementi greci ed orientali, sopratutto fenici (v. Ed. Meyer. *apd.* Roscher, *Lex.* I. 655) doveva essere sin da principio ben accolto dai

Cartaginesi (v. DIOD. IV. 83. 4) che anzi nella dea di Erice dovevano scorgere la loro Astarte, fondendo così ancor più le due divinità in una. E i sacerdoti del culto, specialmente nei tempi delle guerre cartaginesi, avranno fatto di tutto per rendere una e comune la dea ai due popoli, di Cartagine e di Sicilia, accrescendo colla comunanza della religione quella degli interessi politici; ma se essa apparteneva anche ai Cartaginesi poteva mai aver dimora unica e costante in Erice? È naturale invece che la dea, pur abitando quivi, facesse anche qualche migrazione nelle coste Africane; migrazione che poteva rendersi palese e sensibile, in rispetto al popolo, e quindi dare luogo ad una festa, per mezzo delle colombe della dea medesima; e come si sarebbe fatto di prima per ragioni di guerra così dopo per scopo religioso: sia in Erice che in Cartagine sarebbero stati colombai e dall' uno luogo si sarebbe lasciata partire una schiera di piccioni verso l' altro, per fare poi ciò in senso opposto dopo nove giorni; una colomba rossa sarebbe stata mandata innanzi, quasi per preavvisare l' arrivo della dea.

Ciò però che costituisce il carattere essenziale del culto di Aphrodite Ericina è l' istituzione delle "hierodule" annesse al tempio della dea. Questa istituzione, ivi durata sino all' epoca della dominazione romana sulla Sicilia, come appare dalla narrazione di DIOD. IV. 23. 6. (cfr. CIC. in Q. CAEC. *div.* 17) e che aveva pure un riscontro in Corinto (STRAB. VIII. p. 378, ATHEN. XIII. p. 33) e in Locri Epizefiria (JUST. XXI. 3), mostra avere un carattere orientale, come oggi è ammesso da tutti i critici. (v. PRELLER — R. I. p. 351); ma non si può determinare quando e come avesse subìto l' influsso orientale, giacchè a tal' uopo bisognerebbe poter conoscere l' origine prima del culto medesimo in Sicilia e il suo posteriore sviluppo. * È appena necessario notare che la lunga dominazione cartaginese ad Erice trasformò il carattere primitivo del culto di Venere Ericina, cui nulla dimostra che in origine fosse di carattere orientale. Del resto i critici che in questi ultimi anni hanno voluto riconoscere un carattere orientale nel culto di Venere, sia ad Erice che a Corinto, avrebbero dovuto riflettere che per

ragioni fisiologiche, assai facili a comprendere, nelle città marittime e sui capi ove si fermavano le navi antiche si doveva venerare assai più la Venere Pandemia, anzichè l'Urania; il culto della prostituzione sacra è naturale esistesse tanto a Corinto, quanto a Locri Epizefiria e ad Erice... „. (v. Pais, *Stor. d'Ital.* p. 132, n. I). Che l'Aphrodite Ericina abbia poi avuto il nome di Dione dal poeta Calpurnio, quando dice:

> . . . . *nostra Dione*
> *Quae iuga celsa tenet Erycis, cui cura iugales*
> *Concubitus hominum totis connectere saeclis.*

non può far meraviglia pensando come già così era appellata l'Aphrodite di Cipro (v. ad es. Ovid. *Fast.* II. 461); e Stat. *Silv.* III. 5. 80 menziona la Dionea colomba e forse anche Teocrito ricordando la " ξανθᾶς ἕδος αἰπὺ Διώνα (VII. 116) avrà avuto presente la famosa dea di Sicilia.

In relazione col culto di Aphrodite in Erice stava quello di Segesta, dove la dea aveva l'attributo di Οὐρανία; relazione designata già dal carattere di dea della rugiada, dato, come vedemmo, all'Aphr. di Erice, e proprio, d'altra parte, della Urania. Ma per quanto stretta sia stata questa relazione e per quanto sull'uno e l'altro culto possa avere esercitato influenza il dominio Cartaginese, è tuttavia assai difficile potere stabilire in quale rapporto essi stessero nella loro origine. La vecchia opinione del Clausen " dass die erykinische und segestanische Aphrodite, velche einander nicht verschieden sind, mit der troischer eins waren „ (*Aeneas un die Penaten.* I. p. 483) non può secondo me avere alcun valore, perchè fondata soltanto sulla comune credenza che gli Elimi, ai quali apparteneva anche la città di Erice, oltre di Segesta ed Entella, fossero realmente Troiani: mentre io accetto sul proposito la tesi nuova del Pais, che cioè gli Elimi di Sicilia non abbiano nulla da vedere cogli abitanti di Troia (v. Pais, *op. cit.* p. 123 sgg.). L'Aphrodite Urania, fra i molteplici suoi significati aveva quello

di dea che procura la prosperità e felicità dei figli (v. Art. II. 37) e in questo senso si rannoda colla Aphr. Αἰνειάς, la *Venus genetrix* dei Romani, venerata anch'essa in Segesta; sicchè queste due forme di culto presso i Segestani pare che abbiano avuto un fondo comune, sebbene l'Aphr. Eneade si differenzi per la sua nota peculiarità di protettrice dei naviganti, e cioè dei profughi Troiani che col suo aiuto avrebbero preso le coste di Sicilia. In rispetto poi alla leggenda di Enea, figlio di Aphrodite, i tre culti della dea Ericina, Eneade ed Urania vengono ad avere un legame comune; e fu per questo legame medesimo che il culto di Erice verso l'a. 537 di R. venne importato a Roma (cfr. Liv. XXII. 9. 10, Strab. VI. p. 272). E probabilmente anche l'Aphrodite onorata in Panormo sarà stata in relazione colla Ericina; ma all'infuori del verso di Saffo, per quanto io sappia, non ci è giunta nessuna testimonianza.

In Siracusa, stando alle parole di Esichio, Aphrodite era venerata cogli attributi di Βαιῶτις ed Εὐδωσώ. Baiotis è stato considerato come uno di quegli attributi designanti la grazia e la venustà della dea, e il Preller — R. *G. M.* I. p. 366. n. 4 ha creduto che " auf die ohren ist zu beziehen ". Ma, a mio giudizio, non appare chiaro il valore di questo appellativo così interpetrato. Esso, per quanto a me sembra, richiama alla mente Βαίαι, la nota città della Campania, e fa pensare che la Aphr. Baiotis altro non fosse che la dea onorata in quella città.

È noto come in Campania fiorisse il culto di Aphrodite e rinomata di già era la Venus Pompeiana (Stat. *Silv.* V. 1. 164) ed a Napoli probabilmente la dea era onorata coll'attributo di Εὐπλοία (C. I. G. 5796). Ora è facile pensare come anche a Baia dovesse fiorire il culto, che già pare accennato nei bei versi di Propert. I. 11, dove si parla della vita amena di quella città.

Il gentilizio di Βαίαι faceva Βαιάτης (v. Steph. B. *ad v.*), donde il femminile Βαιάτις. Si potrebbe pensare che la forma Βαιῶτις fosse propria dei Siracusani, e che cioè fosse una forma locale, nata da Βαιάοτις in luogo di Βαιάτις?

Ciò sarebbe interessante per l'origine del culto, inquantochè si verrebbe ad ammettere che in Siracusa fosse venuto dalla Campania; cosa assai naturale a pensare per chi consideri che dopo la vittoria di Cuma, riportata da Ierone sugli Etruschi nell'a. 474 a. C. grande fu l'influenza di Siracusa su Cuma non solo, ma su tutta la Campania e stretti i rapporti commerciali fra i due paesi.

Meno chiaro è il significato dell'Aphr. Εὐδωσώ. Questa voce, che secondo me ricorda l'altra εὔδωρος, può avere indicato la munificenza della dea e forse in tal caso potrebbe stare in rapporto colla Aphr. Pandemo. Strano sarebbe a pensarsi che in Siracusa non fosse un tempio di Aphrodite; e infatti l'esistenza ne è indicata dalla graziosa leggenda delle sorelle Kallipyge (v. Archelao, *apd.* Athen. XII. 554 d; cfr. Alciphr. ep. I, 39) che avrebbero innalzato un tempio alla dea della beltà, da loro dette Kallipyge (1).

E al proposito io credo che molto esattamente abbia pensato P. Orsi quando trovata, pochi anni fa, in Siracusa una testa muliebre credette doversi riferire ad un busto di Aphrodite, produzione della plastica locale, posto verisimilmente in un tempietto della dea, forse esistito nell'isola di Ortigia in mezzo alle " aedes sacrae complures " di cui fa parola Cic. *Verr.* IV. 52. 118. (v. P. Orsi, *Estr. d. notizie d. Scavi* 9 nov. e dic. 1891, p. 3 sgg.).

In Acre, come già fu avvertito più innanzi, il culto di Aphr. sembra essere stato legato a quello di Hera; e in Messana dall'inscrizione Ναύ[κλη]ροι — 'Αφροδίται pare che la dea avesse carattere di εὔπλοια o πελαγία.

(1) « Ferner muss erwähnt werden die Kallipygos in Neapel — deren Original — uns unbegreiflich — in einer Kapelle zu Syrakus stand » (v. Baumeister, *Denkmäler der Klass. Altertums* I. p. 91).

HERMES.

Siracusa. — Diogenianos *apd. Schol. Plat. Lysis.* 206. D(: Ἕρμαια: festa di Hermes).

Tindari. — Cic. *Verr.* IV. 39. 84: quid? a Tyndaritanis non eiusdem Scipionis beneficio positum simulacrum Mercuri pulcherrime factum sustulisti? — Mercurium, qui sacris anniversariis apud eos ac summa religione coleretur.

Monete, Poole, p. 236: Hermes con petaso e clamide tenente il caduceo.

Tauromenio. — *Inscriz.* Kaibel, n. 432: — ὀφιλόντωι τῶι Ἑρμαῖ καὶ τωῖ Ἡρα[κλεῖ.

Panormo. — *Inscriz. Lat.* Momm. n. 7267: *M. Ulpius Italici Lib. Eutychus Aram et basim Mercuri - - posuit.*

Monete, Poole, p. 123: Hermes seduto su d'una rupe tenente il caduceo.

Mamertini. — *Monete*, Poole, p. 113: Hermes colla clamide; ai piedi ha un cane.

Monete, Poole, p. 32 (Calacte), 53 (Catana), 58 (Cefaledio), 59 (Enna), 97 (Meneno): testa di Hermes.

Ben presto Hermes dovette prender posto nella religione di Sicilia, se di già il suo nome compare in un mito locale e forse assai antico, quale è quello di Daphnis: egli che nelle sue varie qualità veniva anche considerato come inventore della siringa, del flauto e della lira, ed era messo in relazione ad Apollon, alle Nymphe, e a Pane, sarebbe stato il padre del pastore Siciliano (v. Diod. IV. 83 cfr. Tim. frg. 4 M. *F. H. G.*). Di più, come messaggero in-

fero, egli stava in relazione con Demeter e Persephone onoratissime in Sicilia. Assai poche tuttavia sono le notizie sul suo culto e, ciò che è più notevole, nessuna ce ne avanza in rispetto alle città maggiori dell'isola, se togli la testimonianza dello scoliaste di Platone, che in Siracusa fossero le Ἕρμαια. Eran queste, come è noto, feste pubbliche, nelle quali si facevan giuochi di lotta tra fanciulli o giovanetti, in onore di Hermes Agonios, preside delle lotte e delle gare gimniche. È facile, del resto, pensare come dovesse onorarsi questo nume presso i Siracusani, che solevan prender tanta parte nelle famose gare della Grecia. La notizia poi di Cicerone, che a Tindari si onorasse il dio con feste annue, lascia senza dubbio credere che anche ivi fossero le Hermaia. Tindari era la città dei Tyndaridi o Dioskuri, e si sa come strettamente legato con questi eroi fosse l'Hermes Agonio. E se si tien presente che nella fondazione di quella città avevan preso parte molti del Peloponneso, il paese delle gare nazionali dell'Ellade, apparrà chiaro come, assieme ai Tyndaridi, anche Hermes dovesse avere annue feste ed esser tenuto in " summa religione ". A Tauromenio poi Hermes era venerato accanto ad Herakles, col carattere anche ivi di Agonio, come, attesta l'iscrizione appartenente all'antico Ginnasio del paese; e ciò parimente che in molte città della Grecia.

HESTIA.

Siracusa. — *Inscriz.* Kaibel, n. 7: — ὀμνύω τὰν Ἱστίαν τῶ[ν] Συρακοσίων.

Tauromenio. — *Inscriz.* Kaibel, n. 433: Ἀμφὶ παραστάσι ταῖσδε Σαράπιδος Ἑστίᾳ ἁγνόν.

Quando Eustatio (*Od.* 1562, 43) osserva che " ἰστέον δὲ ὡς εἰ καὶ Ἰώνων ἐστὶν ἡ ψίλωσις τοῦ ἐπιστίου, ἀλλ' αὐτὴ ἡ λέξις τοῦ ἱστίου

καθὰ καὶ ἡ Ἱστία Σικελῶν εἶναι πρὸ βραχέων ἐρρέθη καθ' Ἡρακλείδην „ ci attesta in certo modo l'esistenza di questo culto in Sicilia. In Siracusa era venerata Hestia e dall'iscrizione appare come essa in formole di giuramento venisse nominata innanzi alle altre divinità; ma niente altro si sa intorno al suo culto in quella città. Il Preller — R. (*G. M.* I. p. 425. n. 2) ha creduto trovarne altra testimonianza nel luogo di Plinio *N. H.* XXXIV. 13; ma a me non pare che ciò egli abbia fatto a ragione, perchè dalle parole di Plinio " Vestae quoque aedem ipsam (s. Romae) Syracusana superficie tegi placuisse „ per quanto a me sembra, non si può dedurre che in Siracusa fosse culto di Hestia e molto meno un suo tempio. — Il culto di Hestia, come è noto, in casa veniva curato dal padre o madre di famiglia e in città dagli Arconti, dai Re, dai Pritanei, ovvero, in altri paesi, da particolari sacrificanti detti ἱεροθύται. Ora noi vediamo a capo d'una iscrizione d'Agrigento " Ἐπὶ ἱεροθύτα „ (Kaibel, n. 952), e cioè gli hierothutai come eponimi; il che serve di conferma che in quelle città era in onore il culto di Hestia. E al proposito è degno di nota che come in Agrigento, così a Lindo di Rodi fioriva questo culto, e che qui parimente che ivi consta essere curato per opera di hierothutai (v. Roscher, *Lex.* I. 2634). — In Tauromenio il culto della dea è attestato dall'iscrizione da noi registrata; ma di più è da tenersi conto di quest'altra, trovata su d'un altare di Hestia a Taormina (Kaibel, *epigr. gr. praef.* n. 824 a): ἀνθ' ὧν, ὦ κραίνουσα Διὸς μεγαλαυχέας οἴκους, θυμαρῆ βιοτᾶς ὄλβον ἔχοιεν ἀεί „, la quale del resto non può attestare se in quella città fosse un tempio proprio della dea.

ASKLEPIOS-HYGIEIA.

Siracusa. — Cic. *Verr.* IV. 57. 127. 128: quid? signum Paeanis ex aede Aesculapii praeclare factum, sacrum ac religiosum non sustulisti? — Atque ille Paean sacrificiis anniversariis cum Aesculapio apud illos colebatur.

Cic. *d. n. deor.* III. 34: Aesculapii Epidauri barbam auream demi iussit: neque enim convenire barbatum esse filium cum in omnibus fanis pater imberbis esset.

Athen. XV. p. 693 e: τῷ γὰρ Ἀσκληπιῷ ἐν ταῖς Συρακούσαις ἀνακειμένης τραπέζης χρυσῆς προπιὼν αὐτῷ ἄκρατον Ἀγαθοῦ δαίμονος ἐκέλευσεν (cioè Dionisio) βασταχθῆναι τὴν τράπεζαν.

Monete, Poole. p. 229: testa di Asklepios.

Agrigento. — Polyb. I. 18: ἐπὶ δ' οὐκ ἀντεξῆεσαν οἱ Καρχηδόνιοι πλὴν ἕως ἀκροβολισμοῦ, διελόντες οἱ στρατηγοὶ τῶν Ῥωμαίων εἰς δύο μέρη τὴν δύναμιν, τῷ μὲν ἐνὶ περὶ τὸ πρὸ τῆς πόλεως Ἀσκλαπιεῖον ἔμενον κ. τ. λ.

Cic. *Verr.* IV. 43. 93: Agrigento nonne eiusdem P. Scipionis monumentum, signum Apollinis pulcherrimun — ex Aesculapi religiosissimo fano sustulisti?

Monete, Poole, p. 22: Asklepios vestito in himation; cfr. *ib.* testa di Asklep.

Terme Imeresi. — *Inscriz.* Kaibel, n. 314: θεῶν ὅπλα | ἱερὸς θεῶν σωτήρων. (fra le armi segnate v'è una serpe, simbolo di Asklep.

Meneno. — *Monete,* Poole, p. 98: Asklep. tenente una patera e la bacchetta.

Messana. — *Inscriz.* Kaibel, n. 402: Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ σωτῆρσιν πολιούχοις.

Sedi principali del culto di Asklepios in Sicilia erano Agrigento e Siracusa. Nell'una e l'altra città, come facemmo notare più innanzi, il suo culto sarebbe stato collegato a quello di Apollon Paian. Riguardo all'introduzione del culto presso gli Agrigentini, si tenga presente che nell'isola di Rodi era un Asklepieion a testimonianza di Diod. XIX. 45. 4 e Polyb. I. 18 e che in quella di Coo il nume era tenuto in grande venerazione (v. Roscher, *Lex.* I. 625. 627. 631) e che l'Argolide infine, colla quale gli abitanti

di quelle isole consta avere avuto antichissimi rapporti, era una delle sedi più rinomate di quel culto fra i vari paesi della Grecia, giacchè soltanto in Argo sarebbero stati per lo meno tre templi del nume. (Paus. II. 21. 1; 23. 2. 4); e si vedrà ben chiaramente come il culto possa essere stato importato dai primi coloni di Gela, e quindi di Agrigento.

Dalle testimonianze di Cicerone non si rileva se la statua di Asklepios Epidaurio in Siracusa si trovasse nello stesso tempio del dio da lui ricordato, o, a dir meglio, se anche quel tempio si chiamasse di Asklep. Epidaurio. In Epidauro, nell'Argolide, era un Asklepieiou (Paus. II. 29. 1.) diventato poi famoso nella antichità. Cicerone accenna di più ad annui sacrifici fatti in onore del nume dal popolo Siracusano, i quali ricordano le famose Ἀσκληπίεια celebrate in Epidauro e che in Atene venivano appunto dette Ἐπιδαύρια (*CIA*. 2 a n. 4536): onde sarà lecito pensare che assieme al culto di Asklep. Epidaurio fossero state importate presso i Siracusani anche le epidauria o feste del nume. Ma sarebbero queste venute direttamente da Epidauro? A favore di questa opinione starebbe il fatto che antiche relazioni correvano tra Siracusa e la gente del Peloponneso; ma tuttavia sarà secondo me più naturale pensare che quel culto e quelle feste i Siracusani avessero preso da Agrigento. Certo che di tali feste in questa città non è rimasta nessuna traccia; pure da taluno è stato ammesso che ci fossero (Mionn. *Descr.* I. p. 214, 53 sgg.) ed io credo a ragione giacchè si sa essere celebrate le Ἀσκλαπίεια τὰ μεγάλα presso i Coi (v. Paton — Hicks, *op. cit.* 14. 7, 104) i quali assai probabilmente avevan contribuito all'importazione del culto in Agrigento.

In Messana Asklepios era onorato accanto alla figlia Hygieia coll'attributo di σωτήρ. Nessuna notizia di scrittori, intorno al culto di Asklep. in questa città, ci è pervenuta, ma a volerne spiegare l'origine si può fare osservare che anche la Messenia ne era una delle *sedi più* rinomate e più antiche: i Messeni pretendevano che *Asklep. fosse* nato da Arsinoe, figlia di Leukippo, e che cioè fosse

originariamente del loro paese (Paus. II. 26. 7) ed in Gerenia era un tempio del nume fatto ad imitazione di quello ch'era in Tricca in Tessaglia, che, come oggi si ammette, era probabilmente la culla prima del culto. È naturale quindi pensare che gli antichi coloni messeni abbiano portato in Messana il culto di Asklepios. Non si ha notizia di questo in rispetto alla città di Selinunte, all'infuori d'una figura muliebre, che si conserva tutt'oggi, la quale, seduta, tiene una serpe in mano e quindi viene interpretata come Hygieia (*Mus. Hunter. t.* 48, 27 *apd.* Roscher, *Lex.* I. 2785) Abbiamo però alcune monete selinuntine, dove è effigiato Hypsas, divinità fluviale, in atto di sacrificare su d'un altare, al quale è attorcigliato un serpente (v. Poole, *Sicily,* p. 141). Lo Stoll, *apd.* Roscher, *Lex.* I. 630, per il fatto che il sacrificante ha in mano un ramoscello di alloro, propenderebbe a credere che il sacrificio si dovesse riferire ad Apollon averrunco.

Ma, pur volendo ammettere che ci sia realmente allusione a questa divinità, perchè escludere o rigettare del tutto l'idea di Asklepios, mentre il suo simbolo, la serpe, è chiaramente messo in rilievo?. In Selinunte, come vedemmo, era il culto di Apollon Paian, in Siracusa poi e in Agrigento questo culto era legato a quello di Asklepios; non si potrebbe quindi pensare con maggiore probabilità che fosse l'istesso presso i selinuntini e che nelle loro monete sia da vedere il legame che univa le due divinità?

DIÒNYSOS.

Siracusa. — Cic. *Verr.* IV. 57. 128: quid? ex aede Liberi simulacrum Aristei non tuo imperio palam ablatum est?

Monete, Poole, p. 214: thyrsos; cfr. p. 179: testa di Satyros.

Acre. — *Inscriz.* Kaibel, n. 205: Διονύσου καὶ Σ[... ἱερατεύοντος — εὔχαν [ἀνέθηκε.

Tauromenio. — *Inscriz.* Kaibel, n. 423 II: Διονυσίου πρ. Ἡρά-κλητος (mese) cfr. n. 428, II.; n. 430 τούτου Διὸς μύρια τάλαντα καὶ Διονύσου τριάκοντα λίτραι.

Monete, Poole, p. 232, 234: testa di Diònysos.

S. Filadelfo. — *Inscriz.* Kaibel, n. 365: Διονύσωι.

Galaria. — *Monete,* Poole, p. 64: Diònysos vestito di lungo chitone, colla clamide, tenente nella d. un cantharos e nella s. un lungo tralcio di vite.

Catana. — *Monete,* Poole, p. 53: Diònysos, con grappolo d'uva e tirso, seduto su carro tirato da due pantere. Cfr. p. 52.

Monete: Poole, p. 28 (Alesa), 21 (Alonzio), 31 (Amestrato), 32 (Calacte), 118 sgg. (Nasso): testa di Dioniso; cfr. p. 78 (Imera), 118 sgg. (Nasso), 117 (Nacona), 42 sgg. (Catana): figura o testa di Sileno.

È facile comprendere come Diònysos, il quale veniva considerato nell'antichità anche come un dio della vegetazione (v. Roscher, *Lex.* I. 1059 sgg.) dovesse avere culto in Sicilia e particolarmente in Siracusa, dove erano sommamente venerate Demeter e Kora. Il legame che unisce fra loro queste tre divinità si rivela in vari modi, a cominciare dalla credenza che Diònysos fosse figlio di Persephone (Diod. IV. 4. 1); ma forse degno di nota è in questo caso quanto riferisce Paus. II. 11. 3, che cioè sulla strada che congiungeva Sicione a Fliunte, e quindi non lungi da Corinto, erano nel cosidetto " Nymphone " ἀγάλματα Διονύσου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης "; il che lascia pensare che anche nella religione dei Siracusani potesse Diònysos stare realmente in stretto rapporto con quelle divinità.

Una cerimonia sacra usavasi in Siracusa, a testimonianza dello

storico Polemone *apd.* Athen. XI. p. 462 *b,* di cui innanzi si fece menzione, nella quale i marinari partendo con una nave da un'ara, posta sull'estremità di Ortigia, donde prendevano un calice pieno di fiori e di aromi, si spingevano in alto mare e quando vedevano sparire per l'ultima volta la cima dello scudo sovrapposto al tempio di Athena, lanciavano nelle acque quel calice. Ciò, secondo lo stesso Ateneo, Polemone avrebbe narrato nel libro περὶ τοῦ Μορύχου; e in un altro frammento di questo libro, conservatoci da Zenob. V. 13, è detto espressamente: " Μόρυχος δὲ Διονύσου ἐπίθετον "; sicchè si può con probabilità pensare che quella cerimonia fatta dai marinari in Siracusa si riferisse a Diònysos e che, forse, non fosse altro che una parte della festa in onore di questo dio. Ciò richiama senza dubbio alla mente le gare di remiganti che annualmente solean farsi presso gli Ermionesi in onore di Diònysos Melanegide, come ci fa sapere Paus. II. 35, 1; e se noi teniamo presente il fatto, che già a Siracusa Demeter e Kora erano venerate coll'appellativo di Ἑρμιόνη (Hesych. *ad v.*), che ci riconduce a pensare alla città di Ermione, si potrà in certo modo scorgere nella festa di Diònysos Morico l'effetto delle buone relazioni dei Siracusani con quella città, posta sul mare e vicina al golfo Argolico, che nell'antichità, come è noto, era uno dei più grandi centri della vita commerciale del popolo ellenico.

Non sarà difficile poi spiegare donde il culto di Diònysos sia stato importato nelle città di Nasso e Tauromenio, se si tien conto del dato di Eforo *apd.* Steph. B. *ad v.* χαλκίς, secondo cui gli abitanti dell'isola di Nasso avrebbero preso parte alla colonizzazione di Teocle: quest'isola era nella mitologia greca celebrata come una delle dimore preferite del nume; ed anzi, tralasciando le leggende intorno all'episodio di Arianna, i Nassi stessi dicevano che Diònysos era stato educato nella loro isola e che questa un tempo era chiamata Dionysiade. (Diod. V. 52).

Il culto in Sicilia si riscontra anche nelle città di Catana, Galaria, Alesa, Alonzio, Amestrato, Calacte, e probabilmente anche in Nacona ed Imera, nelle monete delle quali compare spesso la

figura di Sileno. Nessuna traccia ne troviamo in rispetto a Gela ed Agrigento, e ciò farebbe supporre che questo culto quivi non sia penetrato; ma se si considera che presso i Rodi era un tempio di Diònysos (Diod. XIX. 45. 4, Strab. XIV p. 652) e che già nella loro isola era stato da antico tempo localizzato il mito di Kadmos (Diod. V. 58), la cui figlia Semele sarebbe stata, secondo la più volgare tradizione, la madre del nume, oltrechè questi era in grande onore presso i Coi, come appare dalle iscrizioni trovate (v. Paton — Hicks, *op. cit.* 10 a. 29, 5. 19, 10 a. 28 ec.), non sarà certamente arduo pensare che i coloni della pentapoli dorica avessero portato, in mezzo al loro patrimonio mitico e religioso, anche il culto di Diònysos nelle coste occidentali della Sicilia; tanto più se teniamo conto di questo, che Diod. *l. c.* accanto al tempio di Diònysos, in Rodi, menziona l'altro di Asklepios, nume che, come vedemmo, aveva culto e tempio in Agrigento.

METERES.

Engio. — Diod. IV. 79. 7: ἀεὶ δὲ μᾶλλον αὐξανόμενοι [cioè οἱ Κρῆτες], καὶ κατασκεύσαντες ἱερὸν τῶν Μητέρων, διαφόρως ἐτίμων τὰς θεὰς ἀναθήμασι πολλοῖς κοσμοῦντες τὸ ἱερὸν αὐτῶν. ταύτας δὲ ἀφιδρυθῆναί φασιν ἐκ τῆς Κρήτης, διὰ τὸ καὶ παρὰ τοῖς Κρησὶ τιμᾶσθαι τὰς θεάς ταύτας διαφερόντως — cfr. *ib.* 80. 2.

Cic. *Verr.* IV. 44. 97: Matris Magnae fanum apud Enguinos est.

Cic. *ib.* V. 72. 186: teque, sanctissima mater Idaea, quam apud Enguinos augustissimo et religiosissimo in templo sic spoliatam reliquit, ut nunc nomen modo Africani et vestigia violatae religionis maneant, monumenta victoriae fanique ornamenta non extent.

Plutarc. *Marc.* XX: πόλις ἐστὶ τῆς Σικελίας Ἐγγύιον οὐ μεγάλη, ἀρχαία δὲ πάνυ καὶ διὰ θεῶν ἐπιφάνειαν ἔνδοξος, ἃς καλοῦσι Ματέρας. Ἵδρυμα λέγεται Κρητῶν γενέσθαι τὸ ἱερόν· καὶ λόγχας τινὰς ἐδείκνυσαν

καὶ κράνη χαλκᾶ, τὰ μὲν ἔχοντα Μηριόνου, τὰ δὲ Οὐλίξου, τουτέστιν Ὀδυσσέως, ἐπιγραφάς, ἀνατεθεικότων ταῖς θεαῖς.

Il tempio delle Meteres o Madri in Engio veniva considerato dagli antichi come innalzato dai Cretesi e Diodoro medesimo osservava che si credeva così perchè in Creta principalmente quelle divinità avevano rinomatissimo culto. Che in questa isola infatti, come pure nell'Asia Minore, sia stata sopratutto venerata Rhea, coll'attributo di Idea, è cosa notissima; e già sin da Omero (*Il.* XV. 187 sg.) era riconosciuta quale madre di Zeus, Ades, Poseidon, donde il nome di μήτηρ θεῶν. Ma come mai i Cretesi avrebbero eretto un tempio alla dea in quella città interna della Sicilia? — Alla fondazione di Gela, secondo ci fa sapere Thuc. VI. 4. 3., assieme ai Rodi, avevano preso parte coloni Cretesi. Ora, come si è visto più volte, che per questo fatto culti dell'isola di Rodi erano passati in Gela e quindi poi in Agrigento, così pure sarà da pensare per i culti e i miti di Creta in rispetto alle coste occidentali della Sicilia antica. Il culto della Madre degli dei, di massima importanza nella religione dei Cretesi, sarebbe stato probabilmente da costoro introdotto a Gela e ad Agrigento; nè a ciò potrà opporsi la considerazione che di esso in quelle due città non è rimasta traccia, giacchè basterà ricordare soltanto ciò che vedemmo a proposito di Athena Polieia, culto rodio, non avere cioè intorno ad essa nessuna notizia nè per Gela nè per Agrigento, mentre il suo nome ricompariva in Camarina, dove dovette senza dubbio esser passato da quelle città medesime. Ciò ammesso, non è difficile spiegare come gli Agrigentini o i Geloi abbiano portato il culto delle Madri in Engio, considerando che gli uni già nella prima metà del VI secolo, sotto Falaride, sarebbero stati signori di gran parte dell'isola (v. Holm, *Geschichte S.* I, p. 149 sg.), e gli altri al tempo di Ippocrate, e cioè al principio del V secolo, diventati potenti, avrebbero esteso i loro domini sino a Zancle (Holm, *op. cit.* I. p. 179 sg.).

Così si comprende ancora come uno scrittore locale, quale era Diodoro, ripetendo indubitatamente le credenze popolari, potesse affermare che quel tempio in Engio era stato fondato dai Cretesi.

Questo culto, come a tutti è noto, era in Creta riconnesso a quello di Zeus, l'abitatore del monte Ida, donde Rhea prendeva l'appellativo di Idea. Ma anche in Sicilia, come del resto in altre regioni del mondo antico, era stato localizzato il nume sulla più alta vetta del paese, qual'era l'Etna, per cui come vedemmo, era detto Etneo; che se così poi è chiamato per la prima volta da Pindaro, ciò non vieta di ammettere che già egli molto anteriormente, e forse appena i Greci si stanziarono nelle coste orientali dell'isola, avesse preso tale attributo. Engio stava press'a poco di fronte all'Etna; e ciò avrà contribuito a fare sorgere ivi il culto della Grande Madre. Ma una volta ammesso che ivi il tempio sia stato fondato da gente, non di Creta, ma che soltanto di quel paese conservava le credenze, è naturale domandarci se esso sia sorto assieme al culto ovvero, preesistito già all'origine di questo, sia stato dapprima consacrato ad altre divinità che potessero ricordare in qualche modo quella dei Cretesi. Quest'ultima opinione sembra senza dubbio la più probabile e ad essa può anche indurre il fatto che da Plutarco e da Diodoro quel tempio è detto τῶν Μητέρων, aggiungendo questi che esse avevano allevato Zeus, mentre che nella mitologia cretese, per quanto a me consta, non si fa parola che della Μήτηρ θεῶν, cioè Rhea. E quali dunque sarebbero state queste Madri di Sicilia? — Narra Diod. V. 70. 2, parlando dell'isola di Creta, e con lui si accorda Apollod. I. 1. 6, che Rhea partorito Zeus, per sottrarlo alle minacce di Kronos, lo consegnò ai Kureti, che lo affidarono alle Nymphe, dalle quali fu nudrito ed educato: queste dunque in Creta sarebbero state le Μητέρες. Ora non è difficile credere che in Engio fosse stato originariamente il culto delle Nymphe, considerando specialmente che in Sicilia, dove ben vi si prestava la natura del luogo, esso era assai diffuso; tanto più poi che lo stesso Diod. *l. c.* faceva notare che Engio aveva preso nome " ἀπὸ τῆς ἐν τῇ πόλει ῥεούσης πηγῆς "; no-

tizia che può senza dubbio richiamare alla mente l'idea delle Nymphe. Questo rapporto poi tra le Madri e le Nymphe si lascia scorgere dal frammento di Timeo (frg. 83. M. *F. H. G*) dove si legge aver detto Pitagora che " τὰς συνοικούσας ἀνδράσι θεῶν ὀνόματα, Κόρας, Νύμφας, εἶτα Μητέρας καλουμένας ".

Con questo culto sono strettamente legati i nomi di Merione ed Ulysse; giacchè si credeva di conservare le loro armi dentro il tempio delle Madri. In quanto a Merione, nepote di Minosse (Diod. V. 79), tanto celebrato nei canti dell'Iliade, dove è presentato come compagno d'armi dell'eroe Idomeneo, il figlio di Deukalione (XII. 117), e quindi suo cugino, appare manifesto come sia passato da Creta in Sicilia all'istesso modo che il culto delle Madri. Si noti intanto ch'egli, secondo la tradizione locale, sarebbe morto in Creta, al ritorno da Troia, e in Cnoso si credeva di possedere il suo monumento colla relativa iscrizione (Diod. V. 79. 4); ma i coloni cretesi di Sicilia non hanno voluto certamente abbandonare, assieme alla madre patria, il ricordo del loro eroe ed hanno pensato ch'egli prima di giungere in Creta, sbalzato dalla tempesta, fosse approdato in Sicilia, lasciando loro testimonianza di quel viaggio (cfr. Diod. IV. 79. 6). Sarebbe stato anche l'eroe Ulysse localizzato ad Engio assieme al culto delle Madri, parimente che Merione?

Per quanto spontaneo si affacci questo pensiero alla mente, non sembrerà facile darne ragione, giacchè Ulysse non ha nell'antica mitologia vero legame col popolo cretese. Pure si pensi che anch'egli come Idomeneo e Merione, aveva partecipato alla guerra Troiana e n'era tornato salvo; e le tracce dei rapporti tra questi eroi potranno forse ritrovarsi nell'epopea omerica. Quando Ulysse si accinge ad esplorare il campo nemico, assieme a Diomede, è Merione quei che prima di ogni altro è pronto a vestirlo di armi, e gli fa dono d'una spada e d'un turcasso e gli pone sul capo un elmo ch'egli aveva avuto dal padre Molo (*Il.* X. 260 sgg.). Questo solo episodio basta già di per sè stesso a mostrare, come a me sembra, la relazione tra le armi dei due eroi: l'elmo e la

spada di Merione diventano di Ulysse; quelle dell'uno possono ben richiamare alla mente quelle dell'altro e la fantasia popolare, risalendo alla tradizione omerica, può aver creduto che proprio quelle armi dei due eroi si trovassero nel tempio di Engio. Ma c'è di più. Nell'*Odiss.* XIX. 183 sgg. quando l'eroe arrivato in Itaca, vuol restare ignoto a Penelope prendendo il nome di Aithone, finge di essere cretese e fratello di Idomeneo ed amico di Ulysse, del quale mostra di conoscere le avventure e narra d'averlo visto approdare in Creta, nello splendido paese delle novanta città, dove sarebbe stato ben accolto nella città di Idomeneo. Ora questa finzione di Ulysse avrà appresso potuto contribuire a legare mitologicamente, sempre più, il suo nome a quello degli altri due eroi della guerra troiana, della casa di Minosse, Merione ed Idomeneo. Nè ciò sembrerà del tutto improbabile a chi tenga presente, come all'epopea omerica si sieno inspirate generalmente le posteriori tradizioni. Ma a rendere ancora più chiara questa spiegazione gioverà, secondo noi, un'altra circostanza. Nell'episodio di Ulysse coi Kyklopi Omero *Od.* IX. 197. sgg. narra ch'egli aveva portato nell'antro di Polyphemo un otre di vino, che aveva avuto in dono da Marone, vate di Apollon, e noto fondatore di Maronea, città di Tracia, e famoso personaggio della mitologia ellenica (cfr. PAPE-BENSELER, *Wörterbuch der griech. Eigennamen)*. Lo storico Ellanico *apd.* STEPH. B. *ad v.* Γέλα diceva che Gela aveva avuto nome " ἀπὸ Γέλωνος τοῦ Αἴτνης καὶ Ὑμάρου ". Ora se noi leggiamo, come pensa il PAIS (*op. cit.* p. 233, n. I) τοῦ Μάρου in luogo di τοῦ Ὑμάρου, avremo un nome che sarà la personificazione del monte Μαρώνειον, ricordato da PLINIO III. 8. 14 nella parte orientale della Sicilia, corrispondente quindi all'odierne Madonie; e cioè avremo localizzato di fronte all'Etna, e però vicino ad Engio, l'eroe omerico Marone. Se questi pertanto era venuto in Sicilia assieme alla leggenda di Ulysse, è naturale pensare come il suo nome dovesse richiamare ivi quello dell'eroe d'Itaca, e come quindi si potesse credere che là vicino nel tempio delle Madri fossero le sue armi una volta che si credeva esservi quelle dell'amico Merione,

Cicerone *Verr.* IV. 44. 97, parlando del tempio di Engio, dice che P. Scipione vi lasciò in dono corazze e scudi, dopo avervi inscritto il proprio nome: egli avrebbe fatto quindi ciò che secondo la tradizione aveva fatto Merione ed Ulysse; dal che appare essere probabilmente esistita e perdurata questa sacra consuetudine di deporre armi nel tempio delle Madri. Ciò, come è noto, usavasi anticamente per altri templi ed altre divinità; ma nondimeno può richiamare l'idea dei Kureti, e cioè quanto la tradizione cretese narrava intorno all'allevamento di Zeus, dicendo che quelli " ἔνοπλοι ἐν τῷ ἄντρῳ τὸ βρέφος φυλάσσοντες, τοῖς δόρασι τὰς ἀσπίδας συνέκρουον, ἵνα μὴ τῆς τοῦ παιδὸς φωνῆς ὁ Κρόνος ἀκούσῃ " (Apollod. I. 1. 7).

POSEIDON.

Siracusa. — *Schol. Pind. Ol.* XIII. 158: ἐν Συρακούσαις ἄγεται, φασίν, Ἴσθμια ὡς καὶ ἐν Κορίνθῳ.

Inscriz. Kaibel, n. 7: — ὀμνύω — καὶ τὸν Ποσειδ[ῶνα

Monete, Poole, p. 218, 225: testa di Poseidon.

Selinunte. — *Inscriz.* Kaibel, n. 268: — νικῶμες — καὶ διὰ Π[οτε[ιδᾶ]να —

Panormo (?). — *Monete,* Poole, p. 246: Poseidon seduto col tridente nella s. e un delfino nella d.

Monete: Poole, p. 51 (Catana), 107 (Messana) 144 (Solunto), 236 (Tindari): testa di Poseidon — cfr. Himhoof-Blumer, *Zur Münzkunde. Grosgriechlands, Siciliens* ec. p. su Nacona n. I: testa di Poseidon.

Il posto che Poseidon tiene nella mitologia della antica Sicilia lascia congetturare quanto rilevante dovesse essere la sua parte

nella religione del paese. Egli secondo Eust. *ad Dionys. Per.* 467 sarebbe stato padre di Trinako, del quale si credeva che " Βούκολον τὸν Ποσειδῶνος Σικελίας ἄρξαι (Step. B. *ad. v.* Τρινακρία). Di più, anche il re Siculus sarebbe stato suo figlio (Solin. V. 8), e così pure il famoso Polyphemo, che il nume avrebbe avuto dalla Nimpha Thoosa (*Schol. Theocr.* VI. 7), e i Laistrygoni (Gell. XV. 21). Più tardi Poseidon fu anche chiamato padre di Eryx (Apollod. II. 5. 10) e fu messo in relazione coi miti di Aigestos e di Galateia e di altri ancora. Ma scarse invero sono le notizie intorno al suo culto nell'isola. In Siracusa il suo nome compare accanto a quello di Zeus Olimpio; e ciò ricorda come in Corinto appunto quelle due divinità erano tenute in grande onore. I Corinzi dicevano, a testimonianza di Paus. II. 1. 6. che Helios e Poseidon si erano disputato il possesso della loro terra e che infine questi era diventato signore di tutto l'istmo. Ed è noto come in età storica Corinto sia diventata il centro di questo culto e la sede delle splendide feste in onore del dio. Quanto valore possa avere la notizia dello scoliaste di Pindaro, secondo cui anche in Siracusa sarebbero state le Ἴσθμια, non è possibile determinare; ma le sue medesime parole fanno fede del come nell'antichità istessa vigesse la opinione che questo culto dei Siracusani dipendesse dalla loro madre-patria Corinto. E di ciò indirettamente possiamo scorgere una riconferma nella notizia di Diodoro XVI. 80. 6, che Timoleonte, già venuto in aiuto dei Siracusani, dopo la sua gloriosa vittoria, mandava doni al tempio di Poseidon in Corinto. La notizia poi data e svolta, dirò quasi, da Pindaro *Ol.* VI. 28-70, che la nobile famiglia di Egesia siracusano discendesse dagli antichi Iamidi, e quindi da Poseidon, anche non avendo istoricamente grande valore, potrebbe, così come semplice credenza di quella famiglia, confermare sempre più il fiorire di questo culto in Siracusa, qualora non si dovesse sospettare che in tutto ciò abbia avuto grande parte la fantasia del poeta.

Sul culto di Poseidon in Selinunte non si sa nulla di particolare, sebbene l'importanza se ne possa scorgere nella credenza

che figlio dello stesso Poseid. fosse Selino (Steph. B. *ad v.* Ἑλίκη); ma è sempre degna di nota la corrispondenza che anche per questo culto si rivela tra la religione dei Selinuntini e quella dei Siracusani, loro vecchi amici ed alleati. In Messana il culto è attestato dalle monete, e senza dubbio nella notizia di Esiodo *apd.* Diod. IV. 85. 5., che il gigante Orione " τὸ τέμενος τοῦ Ποσειδῶνος κατασκευάσαι, τιμώμενον ὑπὸ ἐγχωρίων διαφερόντως „ agli abitanti di Messana potrà riferirsi il τῶν ἐγχωρίων. Assai antico, del resto, pare che sia stato il culto di Pos. in quella parte dell'isola, dove dalle parole di Solin. V. 12 si ricava essere stato un " Mons Neptunius „, e che esso sia perdurato vivo sino ad epoca tarda, è comprovato dalle monete romane di S. Pompeo, nell'una parte delle quali è effigiata la testa del nume e nell'altra Skylla e Charybdi (v. E. Babelon, *Description hist. et chron. d. Monnaies d. l. R. Romaine II.* p. 351).

Quanto si fece notare più innanzi in rispetto a Gela e ad Agrigento, a proposito del culto di Diònysos, puossi, come a me sembra, ripetere ora per quello di Poseidon: nessuna traccia se ne ha in quelle due città, mentre consta essere fiorito da antico tempo nell'isola di Rodi. Quivi Kadmo avrebbe innalzato un tempio al dio, e Strabone I. p. 57 narra che, sorta una nuova isola tra Tera e Terasia, dopo essersi visto il mare bruciare ed ardere per quattro giorni, furono i Rodi quelli che osarono per i primi approdarvi erigendovi subito un tempio a Poseid. Asfalio. A ciò si aggiunga che anche presso i Coi il nume era assai onorato, avendo anche feste proprie da lui dette Ποσειδάνια (v. Paton — Hicks, *op. cit.* 43 *b*. 2, cfr. 401. 14). Assieme adunque a tanti altri culti avrebbero i coloni dori portato anche questo nelle città della costa occidentale della Sicilia?

HELIOS.

Siracusa. — *Monete*, Poole, p. 229: busto di Helios.

Entella. — *Monete,* Poole, p. 61: busto di Helios.

Il culto di Helios è attestato dalle antiche monete per due città della Sicilia; ma nessuna testimonianza di scrittore è giunta sino a noi. Improbabile sembrerà che questo culto non si dovesse trovare in altre città dell'isola, e specialmente in quelle della sua parte occidentale, a chi consideri come esso tenesse il primo posto nella religione dei Rodi (Diod: V. 56, Strab. XIV. p. 654) e fosse anche onorato presso i Coi (v. Paton — Hicks, *op. cit.* 64) ed i Gnidi (*C. I. G.* 2653) ed i Cretesi (Serv. *Verg. Ecl.* VI. 60), dai quali ultimi il nume era considerato come padre della regina Pasiphe (Paus. V. 25. 9.); ma nulla può asserirsi con sicurezza. Per spiegare come il culto di Helios si trovasse in Siracusa basta senza dubbio tener presente il fatto che Corinto n'era appunto, dopo Rodi, la sede più rinomata della Grecia, come esattamente fa rilevare il Drexler *apd.* Roscher *Lex.* I. 2025, e che secondo la tradizione, poco avanti ricordata, Helios, dopo avere gareggiato con Poseidon pel possesso del paese, si sarebbe stanziato sopra l'Acrocorinto (Paus. II. 1. 6). Ma quando e come, domandiamo noi, sarà esso passato in Siracusa? — Plutarco, parlando di Dione c. 27. 2, narra com'egli, arrivato sull'Anapo, fiume presso Siracusa, fece sacrifici " ἀνατέλλοντι τῷ ἡλίῳ προσευξάμενος „ mentre i sacerdoti gli promettevano la vittoria; e i suoi soldati, visto lui incoronato a causa dei sacrifici, cinsero tosto anch'essi una corona; e dopo (c. 28. 3) avvicinandosi alle porte della città, i Siracusani li guardarono con ammirazione quasi fossero una " ἱεράν τινα καὶ θεοπρεπῆ πομπὴν ἐλευθερίας καὶ δημοκρατίας „. Dopo la vittoria di Dione, secondo lo stesso Plutarco (c. 50), non fu in Siracusa nessuno che non assistesse alla partenza del figlio del tiranno, e si appellavano

gli assenti che non avevano avuto la fortuna di essere presenti a quello avvenimento, e che " τὸν ἥλιον ἐλευθέραις ἀνίσχοντα ταῖς Συρακούσαις οὐκ ἐφορῶσιν ".

Evidentemente dunque Dione ed ,i suoi soldati pregavano il Sole perchè recasse loro la vittoria e in Siracusa si salutava come apportatore di libertà. Questa forma di culto di Helios non è stata, per quanto io sappia, messa ben in rilievo da nessuno nella mitologia greca; mentre quelle notizie conservateci da Plutarco vengono a prendere un serio valore qualora si ricordi che non solo in Megalopoli si onorava Helios Soter (Paus. VIII, 31. 7) ma che proprio in Trezene, città dell'Argolide parimente che Corinto, si era eretta un'ara ad Helios Eleuterio, quando, secondo Paus. II. 31. 5, il paese fu liberato dal pericolo dell'invasione persiana. Parrebbe naturale pertanto congetturare che questo culto fosse stato portato in Siracusa dallo stesso Dione, tanto più che a Corinto egli formò le sue prime truppe (Diod. XVI. 6. 5); e forse il racconto di Plutarco si potrebbe intendere nel senso che Dione incoraggiasse quei soldati invocando a protettore il loro dio della libertà. Ma ciò non potrà ammettersi del tutto quando si pensi che quelle monete siracusane attestanti il culto paiono appartenere all'epoca circa il 345 a. C. e cioè pochi anni dopo Dione, ossia al tempo glorioso delle imprese di Timoleonte. Nè d'altra parte si potrà, per quanto a me sembra, affermare che non esistesse presso i Siracusani, anche in epoca anteriore a Dione, un culto ch'era stato sì fiorente nella loro madre patria Corinto. Anche al tempo di Timoleonte vedemmo riferirsi le monete siracusane attestanti il culto di Zeus Eleuterio, sebbene, come si fece notare, non sia da credere ch'esso penetrasse allora per la prima volta in Siracusa. I culti delle città antiche si spandono, come tutti gli altri elementi di civiltà, per mezzo di colonizzazioni e per ragioni commerciali o politiche, ma non arrivano senza dubbio a prendere un carattere rilevante se non a causa di qualche avvenimento. Ed è solo allora ch'essi cominciano ad essere attestati dalle monete, che ne sono la più sicura e pubblica conferma. Il culto di Helios non si sa da quando

tempo abbia cominciato a prendere posto nella religione dei Siracusani; probabilmente sarà già stato in fiore ai tempi di Dione, e sicuramente poi l'avvenimento della liberazione della Sicilia dalla tirannide, per opera di Timoleonte, già di paese corinzio, avrà contribuito ad accrescerne l'importanza, facendolo considerare come dio della libertà e venendo a riconoscere in lui un legame sempre più stretto tra Siracusa e Corinto.

Parimente poi in riguardo ad Entella, sebbene le monete colla effigie di Helios sono d'un'epoca ancora più tarda, sarà da pensare che il culto vi sia di già penetrato sin dal tempo di Timoleonte, il quale condusse a libertà tutte le città greche di Sicilia, assegnando ai Cartaginesi per confine dei loro domini il fiume Ἅλυκος ed accolse nell'isola cinque mila coloni di Corinto. (Diod. XVI. 82).

TYCHE.

Siracusa. — Cic. *Verr.* IV, 58. 119: tertia est urbs, quae, quod in ea parte Fortunae fanum antiquum fuit, Tycha nominata est.

Monete: Poole, p. 226: Tyche adorna di corona, tenente il timone ed appoggiantesi allo scettro.

Che sia anticamente fiorito il culto di Tyche a Siracusa prova da per sè stessa il fatto che da essa prendeva nome una parte della città, come afferma lo stesso Cicerone (cfr. Diod. XI. 68, Steph. B. *ad v.*). Quivi sarebbe stato l'antico tempio della dea, ma pare che proprio quello ai tempi di Cicerone non fosse più, a giudicare dalle sue parole; dalle quali però non si può dedurre che anche allora non fosse in Siracusa qualche santuario di Tyche e forse anche in quella stessa parte della città, dove a dire di Cicerone medesimo (*l. c.*) erano " complures aedes sacrae ".

Diodoro XI. 92, narrando la fine dell'imprese di Ducezio, dice

ch'egli fuggito entrò in Siracusa ed arrivato sulla piazza " καθίσας ἐπὶ τῶν βωμῶν ἱκέτης ἐγένετο τῆς πόλεως "; ed i Senatori, accorsi sul luogo, contrariamente a quelli che volevano condannarlo all' estremo supplizio, giudicarono doversi risparmiare, come supplice, e rispettare " τὴν τύχην καὶ τὴν νέμεσιν τῶν θεῶν ". Quelle are evidentemente erano sacre a Tyche ed a Nemesis e dovevano necessariamente trovarsi accanto, perchè Ducezio potesse toccarle entrambe nello stesso tempo, come appare dalla narrazione di Diodoro, e forse esse non ne formavano che una sola. In qual concetto pertanto fosse tenuta la Tyche presso i Siracusani non sarà difficile determinare, essendo che noi sappiamo essere in generale dagli antichi l' idea della fortuna, o meglio della sorte, riaccostata a quella della giustizia e della vendetta divina.

Esichio *ad. v.* dice che coll' appellativo di ἀγαθὴ τύχη si chiamava tanto Νέμεσις quanto Θέμις; e questa ultima, la dea dell' ordine universale, era considerata come la madre della Giustizia (v. Esiod. *Th.* 901, Apollod. I. 3. 1), sicchè la Tyche e la Nemesis delle are siracusane non sarebbero altro, probabilmente, che l' Ἀγαθὴ Τύχη, concepita come la sorte benigna che, secondo giustizia, protegge il colpevole che arriva a prostrarsi al suo altare. — La dea Tyche soleva talora designarsi coll' attributo di Αὐτοματία (v. Preller-Plew, *G. M.* I. p. 441) e Plutarco narra nella vita di Timoleonte c. XXXVI che questi, liberata la Sicilia dai tiranni, eresse nella sua casa, in Siracusa, un altare alla Automatia; notizia questa ch' egli ripete altrove (*de s. ips. laud.* XI); ma nell'uno e nell'altro luogo lo storico aggiunge che Timoleonte aveva di già consacrato la sua casa al Ἱερὸς Δαίμων o Ἀγαθὸς Δαίμων. E s' egli così faceva, noi aggiungiamo, vale a dire probabilmente che quel nume era onorato in Siracusa, come, del resto, si lascia pensare dall' iscrizione [Ἀγαθῶ]ι Δαίμονι che si legge in una pietra marmorea scoperta in questa città (v. Kaibel, n. 5. a). E al culto di questo nume presso i Siracusani fa poi anche pensare il racconto che si legge in Athen. XV. 693. e, secondo cui Dionisio il tiranno, prima di ordinare che si portasse via dal tempio di Asklepios la mensa d'oro

consacrata al dio, avrebbe bevuto vino in onore dello Agathodaimon; storiella questa, che trova riscontro nelle parole di Cicerone (*de n. d.* III. 34. 84) " Idem (s. Dionysius) mensas argenteas de omnibus delubris iussit auferri, in quibus cum more veteris Graeciae inscriptum esset Bonorum Deorum, uti se eorum bonitate velle dicebat ". Ora se nello stesso fatto di Timoleonte l'Agathodaimon è collegato alla Tyche, è naturale pensare che anche presso il popolo siracusano quelle due divinità avessero comunanza di culto e forse anche di tempio, specialmente se teniamo presente ch' esse nella religione greca stavano frequentemente in stretto legame e che secondo Paus. IX. 39. 5 a Lebadea, in Beozia, avevano statue e culto in una medesima edicola, ed erano venerate accanto in Elide, dove Agathodaimon era designato col nome di Σωσίπολις (Paus. VI. 25. 4).

Tucidide VI. 98 chiama una parte di Siracusa col nome di Σύκη; ma questo pare che corrisponda a Τυχῆ, probabilmente forma dorica equivalente alla comune Τύχη (cfr. Ahrens, *de dial. dor.* II. p. 64). Nelle altre città di Sicilia niente si sa di questo culto e i versi di Pind. *Ol.* XII. *init.*

> Λίσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου
> Ἱμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, Σώτειρα Τύχα,

non possono certo essere una sicura testimonianza dell' esistenza del culto di Tyche ad Imera.

HERAKLES.

Siracusa. — Plut. *Nic.* 24: τὸν δὲ λοιπὸν ὄχλον ἔστησε παρὰ θάλασσαν ὁ Νικίας ἐκλιπὼν τὸ μέγα στρατόπεδον καὶ τὰ τείχη τὰ συνάπτοντα πρὸς τὸ Ἡράκλειον, ὥστε, μὴ τεθυκότων τὴν εἰθισμένην θυσίαν τῷ Ἡρακλεῖ τῶν Συρακοσίων, θῦσαι τότε τοὺς ἱερεῖς καὶ στρατηγοὺς ἀναβάντας. Cfr. Thuc. VII. 73.

Inscriz. Kaibel n. 3: Διὸς Ὀλυμπίου | Ἡρ]ακλέο]ς κ]ρατε[ρό]φρονο[ς (posto del sacerdote di Herakles nel teatro).

Monete, Poole, p. 170: Herakles che strangola il leone; cfr. p. 163, 193 (?), 206 sg., 223.

Agrigento. — Cic. *Verr.* IV. 43. 94: Herculis templum est apud Agrigentinos non longe a fano sane sanctum apud illos et religiosum: ibi est ex aere simulacrum ipsius Herculis, quo non facile dixerim quicquam me vidisse pulchrius.

Inscriz. Kaibel, n. 952: — τᾶς φυλᾶς τῶν Ὑλλέων.

Monete: Poole p. 18: testa di Herakles giovane; cfr. Salinas, t. XIV.

Agirio. — Diod. IV. 24. 1: — ἐν ταύτῃ γὰρ τιμηθεὶς ἐπ᾽ ἴσης τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς πανηγύρεσι καὶ θυσίαις λαμπραῖς, καίπερ κατὰ τοὺς ἔμπροσθεν χρόνους οὐδεμίαν θυσίαν προσδεχόμενος, τότε πρώτως συνευδόκησε, τοῦ δαιμονίου τὴν ἀθανασίαν αὐτῷ προσημαίνοντος.

Monete: Poole, p. 25 sg.: testa di Herakles; cfr. Salinas, t. XV.

Selinunte. — *Inscriz.* Kaibel, n. 268: — νικῶμες — [καὶ δ] ιὰ Ἡρακλέα.

Monete: Poole, p. 141, 143: Herakles col toro; cfr. *ib.*: testa di Herakles.

Cefaledio. — *Inscriz.* Kaibel, n. 349: καὶ οἱ ἀλ[ειφόμενοι Ἡρακλεῖ.

Monete: Poole, p. 57: testa di Herakles incoronata di alloro.

Tauromenio. — *Inscriz.* Kaibel, n. 432: — ὀφιλόντωι τῶι Ἑρμαῖ καὶ τῶι Ἡρα[κλεῖ. —

Erice. — *Monete:* Poole, p. 64: figura di Herakles.

Terme Imeresi. — *Monete:* Poole, p. 83: Herakles giovane

seduto; testa di Herakles)(tre Nimphe.; cfr. p. 81 (Imera): testa di Herakles.

Monete: Poole, p. 34 sgg. (Camarina), p. 60 (Entella), 73 sg. (Gela), 96 (Longon), 108 (Messana), 110. 113 (Mamertini), 127 sg. (Panormo), 143 (Solunto), 30 (Alonzio), 56 (Centuripe), 85 (Iezia), 97 (Meneno), 129 (Petra), 242 (Siculo-Punici): testa di Herakles (1).

Il mito di Herakles che fu probabilmente localizzato in Sicilia, assai presto, dal poeta imerese Stesicoro nella sua Gerioneide (cfr. *Ant. Lyr.* Hiller, p. 205 sg.) quivi, come nell' Ellade, fra le varie leggende e culti occupa un posto molto rilevante. La spedizione dorica poi capitanata dal lacedemone Dorieo, verso il 580 a. C., dovette senza dubbio trar partito di tale localizzamento e alla sua volta riconfermarlo colla voce che " τὴν Ἔρυκος χώρην πᾶσαν εἶναι Ἡρακλειδέων αὐτοῦ Ἡρακλέος κτησαμένου ". (Herodt. V. 43, cfr. Diod. IV. 23. 3). Ma non soltanto il paese di Eryce poteva vantare d'essere stato visitato dal figlio di Zeus; ben presto altri luoghi dell' isola erano riconnessi al mito ed oltre alle città maggiori anche le altre venivano a prendere parte alla leggenda, e così, derivando il nome di Motia dalla donna che avrebbe mostrato all' eroe i buoi dispersi (Hecat. *apd.* Steph. B. *ad. v.*) e quello di Solunto dal gigante da lui ucciso (Hecat. *apd* Steph. B. *ad. v.*) e richiamando le origini delle Terme d' Imera e di Segesta alla sua spedizione (Diod. IV. 23. 1) e facendo persino morire lui non sull' Oeta, ma sull' Etna (Myth. Vatic. I. 58. 59), si finiva col fare comune e proprio a tutta l' isola uno dei più famosi miti del popolo ellenico.

(1) Per quanto sia isolata, è da registrarsi anche la notizia data da Pausania (IV. 23. 4, cfr. Diod. XVI. 66. 5) secondo cui Manticlo, il figlio di Teocle, avrebbe fondato in Messana il tempio da lui detto di Herakles Manticlo.

In Agrigento Herakles aveva, a testimonianza di Cicerone, un tempio ed una statua, della quale anche fa parola Plin. XXV. 92; del che appare come egli vi fosse tenuto in grande onore. Ciò non può far meraviglia a chi consideri come fossero d'origine puramente dorica gli Agrigentini, parimente che il culto di Herakles. Il fatto che questo dalle monete è attestato anche a Gela non lascia dubitare che quivi non sia stato importato dai coloni rodi, Coi e Gnidi. In Rodi e Coo erano già localizzati gli Heraklidi sin dall'autore del " Catalogo delle Navi ": ivi cioè Tlepolemo (*Il.* II. 653 sgg.) e quivi Fidippo ed Antifo, figliuoli di Tessalo (*Il.* II. 676 sgg.). Pindaro poi canta Tlepolemo, eroe rodio (*Ol.* VII. 20 sgg.) e il suo scoliaste *ib.* v. 141 dà notizia di Agoni τλεπολέμια che constumavansi in Rodi (cfr. Diod. IV. 58. 7), e da altri sono ricordati sacrifici in onore di Herakles in uso presso i Lindi (Apollod. II. 5. 11). Che in Coo poi sia fiorito questo culto risulta chiaramente dalle iscrizioni (v. Paton — Hicks, *op. cit.* 367. 47, 39. 3 ec.); e l'istesso potrà affermarsi in rispetto ai Gnidi, qualora si tenga conto di quanto dice Diod. V. 9. 2, che il gnidio Pentatlo cioè il personaggio della tentata colonizzazione dorica di Sicilia, faceva risalire i suoi progenitori ad Ippota figlio di Herakles. Come, del resto, il culto sia passato dall'Ellade in questi luoghi si lascia comprendere facilmente pensando che esso, come è noto, era di origine argivo-tebana, e che i rapporti tra i Rodi e l'Argolide risalgono ad epoca remota, secondo accenna la tradizione di Althaimene, più avanti ricordata. — In relazione al culto di Herak. stava senza dubbio in Agrigento la φύλα τῶν Ὑλλέων, una delle tre famose tribù della razza dorica, degli Illei, Pamfili e Dimani, che si facevan discendere dagli Heraklidi. Ora il fatto che presso i Coi sono ricordate espressamente queste tre φύλαι (v. Paton — Hicks, *op. cit.* 39. 2-5), dopo quanto si è detto, farà a ragione credere che anche in Agrigento, e quindi in Gela, esse fossero tutte e tre. In Siracusa poi era un Ἡράκλειον ed una ἑορτή in onore di Herak., il cui sacerdote, come si vede dall'iscrizione, aveva in teatro posto accanto a quello di Zeus Olimpio. Se in Siracusa fosse

in fiore il culto di Herak. prima ancora della sua conquista fatta per opera di Gelone, verso il 485 a. C., non è possibile, per quanto a me sembra, determinare; ma è naturale pensare che il culto, ancorchè non fosse importato da Gela, dovesse pure sentire l'influenza di questa città; donde probabilmente sarà potuto venire anche in Siracusa la distinzione delle tre tribù eraklidi, sebbene non ne sia rimasta alcuna notizia.

Dalla tradizione riferita da Diodoro IV. 23. 4, che Herakles cioè, giunto in Siracusa, avesse sacrificato a Demeter e Kora e a costei avesse istituito le feste annue presso la fonte Kyane, appare come nella religione dei Siracusani l'eroe fosse messo in rapporto diretto colle due divinità. Questo concetto è di già compreso nella leggenda della sua discesa nell' inferno, dimora di Persephone, per il che egli avanti sarebbe stato iniziato nei misteri di Demeter (Apollod. II. 5. 12); e in Megalopoli, a testimonianza di Pausania VIII. 31. 3, si vedeva accanto al simulacro di Demeter quello di Herak. e in Micalesso, in Arcadia, correva voce che l'eroe ogni notte chiudesse e, alla mattina, riaprisse il tempio di Demeter (Paus. IX. 19. 5).

E a proposito poi della istessa Siracusa lo storico siciliano Timeo (frg. 104 M. *F. H. G.*), in una delle sue ben sottili osservazioni, diceva essere verisimile che Herak. si fosse mosso in aiuto dei Siracusani, contro gli Egestani, in grazia di Kora, dalla quale aveva già ricevuto Kerberos.

In Tauromenio invece il culto di Herak. era collegato a quello di Hermes, pel rapporto gimnico che, come è noto, correva fra i due numi, e che ad es. è espresso da Pind. *N. X.* 53. Così noi sappiamo da Paus. IV. 32. 1 che in Messenia in un ginnasio stavano accanto le statue di Hermes ed Herakles e che a Megalopoli (VIII. 32. 3) essi avevano un tempio in comune. Questa forma di culto ricompare in Agirio, dove si facevano giuochi gimnici in onore di Herak., il quale avrebbe ivi, secondo la tradizione (Diod. IV. 24. 3), consacrato un tempio a Geryone. Affine poi a questo carattere dell'eroe è la sua relazione colle θερμὰ λουτρά (cfr. Preller-

Plew. II. p. 269) che vediamo riscontrarsi in Egesta ed Imera. E qui è degno di nota il fatto che in corrispondenza al racconto di Diodoro, secondo cui le Nimphe avrebbero fatto sorgere le terme d'Imera all'arrivo di Herak. perchè si risollevasse dalla stanchezza, vediamo in alcune monete di quella città la figura dell'eroe seduto su d'una rupe colle clava in mano e l'arco dietro le spalle in atto di riposo (v. Poole p. 83); mentre in altre dall'una parte è effigiata la testa dell'eroe medesimo e dall'altra tre Nimphe vestite in chitone e peplo (v. Poole p. 84); corrispondenza questa che si può rilevare anche a proposito di Selinunte, nelle cui monete si vede Herak. che si appoggia al corno d'un toro fuggente, proprio come avrebbe fatto, secondo lo stesso Diodoro IV. 22. 6, nel passaggio dello stretto di Messana. E tutto ciò si comprende molto meglio quando si tenga presente che qui Diodoro, come tutti sanno, segue il racconto di Timeo, storico anch'egli dell'isola e fiorito verso il 300 a. C. in un tempo in cui si conservava assai viva la tradizione religiosa. E perciò è da credere che anche nella sua notizia, secondo cui anche le θερμὰ Ἐγεσταῖα avevano le Nymphe aperto all'arrivo di Herak. sia da vedere una conferma del culto in Segesta, sebbene non venga attestato da esplicite testimonianze. A proposito poi di Selinunte merita esser ricordata una delle metope recentemente ivi scoperte, dove è rappresentata la scena di Herak. che doma il toro cretese (v. Salinas, *Nuove metope arcaiche selinuntine* (Roma 1892) met. C.). In Erice infine fioriva questo culto, come provano le monete; e Plutarco *Pyrr.* 22 ci fa sapere che Pirro nell'assedio di Erice promise ad Herakles uno splendido agone, qualora avesse preso la città, e che dopo infatti adempì il voto.

IOLAOS.

Agirio. — Diod. IV. 24. 4: Ἰολάου τε τοῦ ἀδελφιδοῦ συστρατεύοντος τέμενος ἀξιόλογον ἐποίησε, καὶ τιμὰς καὶ θυσίας κατέδειξεν αὐτῷ γίνεσθαι κατ' ἐνιαυτὸν τὰς μέχρι τοῦ νῦν τηρουμένας κ. τ. λ.

Monete: Poole, p. 26: figura maschile (Iolaos) vestito di corto chitone tenente un corno, ai suoi piedi un cane; cfr. p. 25, 26: Iolaos (?).

In stretto legame col culto di Herakles stava, come in Grecia così anche in Sicilia, quello di Iolaos, che secondo Diodoro sarebbe stato suo compagno nella spedizione contro Geryone. La colleganza di questi due eroi appare già ben presto nella mitologia greca a cominciare da Esiodo (*Theog.* 317) e da Archiloco (frg. 113. *Anth. Lyr.*, Hiller): l'uno è sempre presentato come l'auriga e il compagno d'armi dell'altro e, come bene osserva il Preller — P. II. p. 182, entrambi ricordano le epiche coppie di Achilleus e Patroklos, Orestes e Pylades. Essi hanno comunanza di culto e in Agirio si credeva che Herakles avesse eretto un tempio al suo compagno, istituendogli annue feste, dopo avere egli accettato dai cittadini l'onore d'un annuo sacrifizio. All'uno e all'altro dunque ivi soleva festeggiarsi; e ciò fa pensare alle Ἰολάεια ed Ἡράκλεια che ogni anno celebravansi presso i Tebani, con giuochi di lotta (v. Roscher. *Lex* II. 287). Siffatta comunanza non lascia certo dubitare che i due culti non sieno penetrati assieme, come in Sicilia in generale, così ad Agirio in particolare. Diodoro non si dà la pena di esporre particolari notizie per le altre città dell'isola, come fa pel suo paese natio; ma dalle sue parole IV. 30. 3 " ὁ δ' Ἰόλαος μεγάλης ἀποδοχῆς τυγχάνων καὶ πολλοὺς εὐεργετῶν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων, ἐτιμήθη τεμένεσι καὶ τιμαῖς ἡρωικαῖς " si ricava manifestamente che questo culto era esteso per quasi tutta la Sicilia, e ci dà ragione di credere che lo fosse anche in Agrigento, sede primaria, come vedemmo del culto di Herakles. Ora son note le relazioni che nell'antichità correvano tra Agrigento e Centuripe, attestate per es. dalla ambasceria, con a capo Gellia, mandata dagli Agrigentini ai Centuripini (Diod. XIII. 83. 4); sicchè è naturale, secondo noi, pensare che il culto da Agrigento sia passato in Centuripe e da qui poi nella vicina Agirio. Cosa mai potrebbe significare

il cane effigiato nelle monete accanto ad Iolaos? Esso che ricorda Daphnis e che è frequente nei culti di Sicilia, può in generale riferirsi alla natura del paese e però intendersi come simbolo della vita del cacciatore e del pastore. Nè potrebbe poi sorprendere che Iolaos, come tanti altri numi, avesse in Sicilia carattere pastorale, determinato anch'esso dalla medesima natura del paese. Niente si sa per le altre città dell'isola; solo in riguardo ad Erice abbiamo una pittura vascolare, dove nella lotta di Herakles coll'eroe Sicano, è rappresentato anche Iolaos (*Vas. Brit. Mus.* n. 271 *apd.* Roscher *Lex.* II. 288).

TYNDARIDAI.

Siracusa. — *Monete:* Poole, p. 225: Tyndaridi a cavallo, aventi sopra il capo una stella per ciascuno.

Agrigento. — Pind. *Ol.* III. 1: Τυνδαρίδαις τε φιλοξείνοις ἁδεῖν
καλλιπλοκάμῳ θ' Ἑλένᾳ
κλεινὰν Ἀκράγαντα γεραίρων εὔχομαι.

Schol. Pind. Ol. III. init.: Ἀρίσταρχος μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν διαλύων τοὺς θεοὺς τούτους σφόδρα ἐν Ἀκράγαντί φησι τιμᾶσθαι. οἱ δέ φασι θεοξενίων ὄντων καί κεκλημένων τῶν Διοσκούρων, εἰς τὰ Θεοξένια τὸν Θήρωνα νικῆσαι, ᾧ συγχρησάμενον τὸν Πίνδαρον εὔχεσθαι τοῖς Διοσκούροις — θύοντι οὖν Θήρωνι καὶ ἑορτάζοντι τὰ Θεοξένια ἠγγέλθη, ὡς ἐν Ὀλυμπίᾳ οἱ αὐτοῦ ἵπποι ἐνίκησαν.

Selinunte. — *Inscriz.* Kaibel, n. 268: — νικῶμες — καὶ διὰ Τυνδαρίδας.

Tindari. — *Monete:* Poole, p. 235 sgg.: Tyndaridi a cavallo e a piedi, tutti e due assieme ovvero separati ad uno ad uno.

Panormo. — *Monete*: Poole, p. 123: Teste dei Tyndaridi — v. p. 50 (Catana): elmetti dei Tyndaridi sormontati da due stelle.

Secondo la testimonianza di Pindaro e del suo scoliaste, fioriva in Agrigento il culto dei Tyndaridi. Ivi al tempo del re Terone si sarebbero celebrate le Θεοξένια, le feste cioè alle quali si credeva che il dio d'un tempio invitasse ospitalmente gli altri dei, e la cui origine veniva, come ci fa sapere lo stesso scoliaste, riferita ai figli di Tyndareos. Ed anzi egli (sempre allo stesso luogo) aggiunge che quel culto era proprio degli Emmenidi, cioè della famiglia di Terone, la quale sarebbe derivata dai Kadmidi di Tebe, e cioè secondo alcuni da Aimone, il nepote di Kadmo, e secondo altri da Tersandro, figlio di Polynice, che aveva sposato una figlia di Adrasto (v. *Schol. Pind. Ol.* II. 16, 82); e perciò da Pindaro viene chiamato Adrastide il re d'Agrigento e dal grammatico Didimo è detto Argivo (*Ol.* II. 80; *Schol. Pind. Ol.* III. *init.*). Secondo queste notizie dunque il culto dei Tyndaridi sarebbe venuto in Agrigento da Tebe ovvero da Argo, per mezzo degli Emmenidi. A noi non spetta giudicare sul vero valore di tali genealogie, ma solo ci basta osservare che, indipendentemente da quelle, una simile origine del culto sarà stata probabilmente vera. Più volte innanzi si ha avuto occasione di notare la corrispondenza di culti tra la Boezia e l'Argolide, da una parte, e Gela-Agrigento, dall'altra, e si è spiegata colla colonizzazione rodia nelle coste occidentali della Sicilia. È noto come realmente il culto dei Tyndaridi, proprio dei Lacedemoni e dei Messeni, abbia avuto una delle principali sedi in Argo (v. Roscher, *Lex.* I. 1165 sg.) ed è facile pensare come esso di là sia potuto passare nell'isola di Rodi. Quivi veramente non ne son rimaste tracce, ma sarà lecito congetturarne l'esistenza, perchè si sa che ivi fioriva il culto di Helena la sorella dei Tyndaridi così strettamente loro legata nella mitologia greca. Vi era

infatti secondo Paus. III. 19. 9 il tempio di Helena Dentritide, così detta dall'albero su cui essa avrebbe finito la vita per opera di Polixo, moglie di Tlepolemo. Ed Helena era pure venerata in Agrigento assieme a Kastor e Polydeukes, secondo le parole di Pindaro. E forse l'erronea notizia di Plinio XXXV. 9, da noi innanzi notata, secondo cui Zeusi avrebbe fatto agli Agrigentini un quadro di Helena pel tempio di Hera Lacinia, sarà potuta essere causata dalla rinomanza del culto di Helena in Agrigento. Ciò considerato, sarà lecito concludere che il culto dei Tyndaridi sia probabilmente venuto presso gli Agrigentini a causa dei rapporti che coll'Argolide aveva avuto la gente di Rodi.

Dalle monete è attestato il culto anche in Siracusa, ma nessuna notizia di scrittori è giunta sino a noi. Più innanzi si fece menzione del luogo di Plutarco *Marc.* XXX, dove si dice che il capitano Marcello, dopo la presa di Siracusa, mandò quadri in dono all'Athena di Lindo ed ai Κάβειροι di Samotrace, e si spiegò quanto concerne la dea mediante i rapporti tra Siracusa ed Agrigento. Ma come mai Marcello mandava anche quadri in dono agli θεοὶ μεγάλοι di Samotrace? — Oggi consta come queste divinità avessero presso gli antichi il carattere di protettori dei naviganti del mare Egeo, e come perciò fossero state in seguito identificate coi Tyndaridi, pei quali appunto tale carattere era designato col simbolo delle due stelle (v. Roscher *Lex.* I. 1163). Ed era senza dubbio per questa identificazione che Pausania X. 38. 7 non sapeva dire se le due statue d'Anfissa, venerate col nome di Ἄνακες, si dovevan riferire ai Tyndaridi ovvero ai Kabiri, e che altrove (I. 31, 1) osservava come presso gli Alimusi, in Attica, ed i Clitori, in Arcadia, i Tyndaridi eran chiamati θεοὶ μεγάλοι (cfr. VIII. 21. 4). La stretta relazione, del resto, tra queste divinità, come da altri scrittori, si appalesa anche manifestamente dalla notizia di Diodoro IV. 43, che quando gli Argonauti presso Samotrace erano minacciati dalla tempesta, Orpheo chiese aiuto ai Kabiri ed allora apparvero due stelle sul capo dei Tyntaridi, come segno di salvezza; giacchè costoro erano già iniziati nei misteri di Samotrace e per

ciò conducevano felicemente le loro imprese (Diod. V. 49). Ora se teniamo conto del fatto che in Siracusa erano onorati i Tyndaridi, non apparrà strano, per quanto a me sembra, che Marcello, cercando di propiziarsi gli dei della città vinta, mandasse doni nei templi delle antiche divinità, alle quali si credeva che quelli mettessero capo, cioè nei templi della Athena di Lindo e dei Kabiri di Samotrace.

Una città era anticamente in Sicilia, il cui nome ricorda i Tyndaridi, e cioè Tyndaris, dove si vede dalle monete essere fiorito il loro culto; e a ciò si accorda Silio Italico quando dice XIV. 207 " Agatyrna manus, *geminoque Lacone* | Tyndaris attollens sese affluit ". Alla fondazione di questa città verso il 396 a. C. avevano preso parte Messeni del Peloponneso (Diod. XIV. 78. 5) e se si tien presente ciò che si disse innanzi, essere cioè il culto dei Tyndaridi proprio dei Messeni e dei Lacedemoni, non potrà restar dubbio sul modo come esso dalla Grecia sia passato in quelle città di Sicilia.

MINOS-DAIDALOS.

Presso Agrigento. — Diod. IV. 79. 3: μετὰ δὲ ταῦθ' οἱ μὲν συνεστρατευμένοι τὸ σῶμα τοῦ βασιλέως (s. Μίνωος) ἔθαφαν μεγαλοπρεπῶς, καὶ διπλοῦν τάφον οἰκοδομήσαντες κατὰ μὲν τὸν κεκρυμμένον τόπον ἔθεσαν τὰ ὀστᾶ, κατὰ δὲ τὸν ἀνεῳγμένον ἐποίησαν 'Αφροδίτης νεών. οὗτος δ' ἐπὶ γενεὰς πλείους ἐτιμᾶτο, θυόντων τῶν ἐγχωρίων ὡς 'Αφροδίτης ὄντος τοῦ νεώ.

Notissima è la tradizione che faceva andare il re cretese a Camico nella Sicania, presso il re Kokalos, per raggiungervi e punire Daidalos (v. ad es. Herodt. VII. 170, 171, Diod. IV. 78, Strab. VI. p. 278, 282); dove egli sarebbe morto ed avrebbe avuto splendida sepoltura.

Il Pais ha giustamente pensato che tale credenza sia sorta in seguito alla colonizzazione cretese-rodia di Gela ed Agrigento (v. *Studi Storici* (Pisa, 1892) I. p. 16); ed io credo che non si

possa muover dubbio su ciò, e che anzi una traccia di tale origine trasparisca nella notizia di Pausania VIII. 46. 2, che Antiphemo, distrutta Onface città Sicana, avesse portato in Gela un simulacro fatto da Daidalos; dove si vede il fondatore di Gela messo in rapporto con il personaggio della leggenda cretese. Ciò ammesso, si vede come serio valore non possa avere l'interpretazione del Preller — P. *Gr. M.* II. p. 122, secondo cui la morte di Μίνως o Minosse in Sicilia significherebbe la fine del corso del sole che tramonta in Occidente. Questa immagine, in vero, la danno molti personaggi delle leggende greche, essendo che dal paese di Oriente sono andati in quelli di Occidente, in quantochè hanno seguito il corso normale della civiltà, e cioè dei commerci e delle colonizzazioni. E appunto perciò, secondo noi, Minosse al pari di Merione e delle Madri, significa niente altro che l'entrare di elementi cretesi in Sicilia. Quivi si credeva ch'egli avesse avuto il sepolcro unitamente al tempio d'Aphrodite; e la credenza che collegava il suo nome a quello della dea sarà probabilmente nata dal fatto che il culto di Aphrodite era in Sicilia in grande rinomanza, e però accanto ad essa il glorioso Minosse avrebbe trovato un degno posto, ovvero sarà stata una reminiscenza o traccia del legame che nella mitologia di Creta univa il re alla dea, come rivelano le note leggende intorno a Prokris, Britomartis, Diktynna, Skylla.

Dai Cretesi in Sicilia sarebbe stata fondata, secondo la notizia dataci da Diodoro IV. 79. 5, la città di Minoa così detta dal loro re. Ma quanta verità sta in questo dato di Diodoro? Certo che il nome ci ricorda la omonima città dell'isola di Creta (Strab. X. p. 475), come pure l'altra Minoa posta di fronte a Megara Nisea (Strab. VII. p. 367); e i rapporti dei Cretesi coi Megaresi sono ben noti, e già attestati dalla famosa leggenda di Skylla, figlia del re Nisos, contro cui Minosse avrebbe fatto guerra (v. ad es. Paus. II. 34. 7, Hygin. *f.* 198). Però noi sappiamo da Heracl. Pont. 29 che la Minoa di Sicilia di prima si chiamava Μακάρα; e sul significato di questa parola si è disputato abbastanza e secondo l'Holm (il quale ha creduto di ritrovare nello stesso Minosse elementi fenici

fusi ad elementi greci, identificandolo coll'Herakles e col Baal-Melkart) in Μακάρα, nome della città anteriore agli altri due, Minoa ed Eraclea, si dovrebbe appunto vedere l'influsso fenicio (v. Holm, *G. S.* I. p. 90 sg.). Ma, per quanto a me sembra, l'elemento fenicio in ciò non ha da far nulla e come per la venuta di Minosse in Sicilia, così pure per la fondazione della città di Makara, devesi rivolgere la mente alla colonizzazione rodia-cretese dell'isola. Il più grande culto dei Rodi era senza dubbio quello di Helios; orbene, egli avrebbe sposata Rhodos, la figlia di Poseidon, da cui il nome dell'isola, e fra gli altri figli avrebbe avuto Μάκαρ (Diod. V. 56. 5), il quale poi sarebbe andato in Lesbo, donde questa sarebbe stata detta Μάκαρος ἕδος sin da Omero *Il.* XXIV. 544 (cfr. Strab. VIII. 356); mentre il fratello si sarebbe stanziato in Coo (Diod. V. 57. 2). Ora non ricorda il rodio Μάκαρ la Μάκαρα, città di Sicilia? — È naturale pensare che anche quivi, come in Lesbo, egli sia stato localizzato dai suoi compaesani e che quindi il nome Makara indichi l'elemento rodio, come quello di Minoa l'altro cretese; e niente di più.

Di Kocalos e Daidalos o Dedalo, gli altri due personaggi che hanno parte nella leggenda, non si hanno tracce di culto in Sicilia, sebbene abbastanza ricca sia la tradizione letteraria giunta sino a noi. Intorno alle varie opere che Dedalo avrebbe fatto in Sicilia, è facile comprendere come egli, una volta localizzato il mito, dovesse essere anche ivi un grande artefice, parimente che in Creta, e come cioè si dovessero dalla fantasia popolare attribuire a lui tante opere che sembravano degne di meravigliosa mano.

Il re Minosse, come tutti sanno, era il più illustre figlio di Zeus e di Europa, e la trasformazione del nume in toro e la sua fuga, portando sul dorso l'amata fanciulla, formavano uno dei punti più belli della mitologia greca, che fu oggetto di poesia ai Greci e ai Latini. Ora in Selinunte è stata scoperta recentemente una metopa di tempio, di stile arcaico, portante effigiata la scena del viaggio di Europa sul toro (Salinas, *Nuove metope* ec. met. A). Nessuna notizia di scrittore antico ci assicura che in Selinunte

fosse il culto di Minosse o d'Europa; ma quella metopa ci lascia a ragione pensare che ivi fiorisse almeno la leggenda cretese, tanto più che una delle opere attribuite a Dedalo era precisamente lo " σπήλαιον κατὰ τὴν Σελινουντίαν χώραν " (Diod. IV. 78. 3). E se ciò ammettiamo è naturale concludere che in quella città la leggenda sia passata da Gela o da Agrigento, dove alla sua volta essa avrebbe fatto parte del patrimonio mitico religioso dei coloni rodi-cretesi.

ARISTAIOS.

Siracusa. — Cic. *Verr.* IV. 57. 128: quid? ex aede Liberi simulacrum Aristaei non tuo imperio palam ablatum est? — Aristeus, qui [ut Graeci ferunt, Liberi filius] inventor olei esse dicitur, una cum Libero patre apud illos eodem erat in templo consecratus.

Diod. IV. 82. 5: — διὸ καὶ παρὰ τοῖς τὴν Σικελίαν οἰκοῦσι διαφερόντως φασὶ τιμηθῆναι τὸν Ἀρισταῖον ὡς θεόν, καὶ μάλισθ' ὑπὸ τῶν συγκομιζόντων τὸν τῆς ἐλαίας καρπόν.

Secondo la tradizione tramandataci da Diodoro *l. c.*, anche Aristaios o Aristeo, nume della vita campestre, visitava la Sicilia ed in cambio degli ammaestramenti dati agli abitanti intorno alle cose di campagna ne riceveva onore e culto divino nelle varie città dell'isola; ma fra queste solo di Siracusa si ha una notizia determinata in Cicerone, che cioè ivi nel tempio di Diònysos si trovava una statua di Aristaeus. La comunanza di culto fra questi due numi è fondata sul fatto che anche Diònysos, come osservammo a suo luogo, era considerato dai Greci quale dio della vegetazione campestre, sicchè frequentemente nella loro mitologia è espressa quella relazione, come ad es. nella tradizione, secondo la quale Diònysos

sarebbe stato allevato da Nysa, figliuola di Aristeo (Diod. III. 70. 1) o nell' altra che faceva andare costui in Tracia per ritrovar quello ed iniziarsi anch' egli nei misteri orgiastici (Diod. IV. 82. 6). Ma se ciò spiega chiaramente come presso i Siracusani potesse esservi unità di culto per le due divinità, non può però indurre a dare valore alcuno alla notizia che si legge in Cicerone, secondo cui Aristeo sarebbe stato creduto dai Greci figlio di Diònysos; giacchè essa non trova nessun riscontro in altre antiche testimonianze e contraddice alle più volgari tradizioni: il luogo ciceroniano è guasto e l' interpolazione " ut Graeci ferunt, Liberi filius „ sarà senza dubbio sorta dalla falsa interpretazione delle parole " cum Libero patre „, essendo noto come presso i Latini si desse comunemente a Liber l' appellativo di *pater*. Aristeo, come tutti sanno, era particolarmente considerato quale nume che presiedeva all' allevamento delle api e alla coltivazione dell' ulivo; e però è degno di ricordo come in alcune monete siracusane, accanto alla testa di Persephone si trovi effigiata l'ape (v. Head, *Hist. Numm.* p. 160), la quale serve a confermare sempre più il culto di Aristeo in Siracusa, messo in relazione colle divinità delle biade. Questo istesso particolare poi ci richiama alla mente la leggenda di Dedalo, il quale, fra le altre sue opere fatte in Sicilia, avrebbe anche costruito un grande κηρίον d'oro ad Aphrodite Ericina, simile in modo meraviglioso ad un vero favo (Diod. IV. 78. 5). Ora se si considera che secondo una forma della leggenda, conservataci da Paus. X. 17. 4, Dedalo fuggendo da Camico sarebbe andato assieme ad Aristeo a colonizzare la Sardegna, apparrà chiaro come quella sua opera, che ricordava l' allevamento delle api, non esprimesse altro che i rapporti mitici corsi fra i due personaggi, e dalla colleganza del nome di Aphrodite a quello di Aristeo si potrà dedurre che questi avesse culto anche in Erice.

Interessante è senza dubbio la spiegazione del passaggio di questo culto in Sicilia. Il mito e il culto di Aristeo è, come è noto, di origine tessalica; ma dalla Tessalia esso passò ben presto in Beozia; e la bellissima leggenda intorno alla sua nascita dalla

ninfa Kyrene, celebrata da Pindaro (*P.* IX. 111. sgg.) esprimerà forse, secondo l'interpretazione di O. Müller, la fondazione di Cirene sulla costa della Libia per una colonia di Minii, gente di Beozia, originaria della Tessalia (v. Decharme, *Myth.* ec. p. 49, n. 3). Ora una preziosa notizia di Erodoto V. 43 ci fa sapere che " οἱ (cioè a Dorieo) Ἀντιχάρης ἀνὴρ Ἐλεώνιος συνεβούλευσε ἐκ τῶν Λαΐου χρησμῶν Ἡράκλειαν τὴν ἐν Σικελίῃ κτίζειν " e quindi dà luogo a sospettare che alla spedizione di Dorieo avessero preso parte anche Beoti, giacchè Eleone è in Beozia e a Tebe si riferiva l'oracolo di Laio, padre del famoso Oidipus. E con ciò pertanto resterebbe facilmente spiegato come il culto di Aristeo fosse venuto in Sicilia, e cioè assieme alla colonizzazione di Dorieo.

Ma, del resto, pur non volendo dare interpretazione alla notizia di Erodoto, essa serve senza dubbio a mostrare i buoni rapporti che, sin da antico tempo, sarebbero corsi tra quei di Beozia e la gente della Pentapoli dorica, rapporti che noi vediamo già messi in chiaro per ciò che riguarda i culti. Vedemmo come il culto di Herakles, di origine tebano-argivo, sia fiorito presso i Rodi, Coi, e Gnidi, e parlando del culto di Diònysos, anch'esso tebano ed importato a Rodi, facemmo notare come quivi era localizzato il mito di Kadmos, famoso capostipite della famiglia di Oidipus, e padre di Semele, la madre di Diònysos. Questa comunanza di culti sarà stata favorita dalle relazioni dei Rodi coll'Argolide, e pare che anche in Coo, l'eroe Merope, di origine tebana, sia stato localizzato per mezzo degli Argivi (v. Paton — Hicks, *op. cit.* p. 161 sg.) Considerando ora che Aristeo è strettamente legato col mito di Kadmos, non meno che Diònysos, giacchè egli ne avrebbe sposata in Tebe la figlia Autonoe (Paus. X. 17. 4, Diod. IV. 81. 3), si verrebbe ad ammettere che in Rodi, assieme al culto di Diònysos, fosse anche entrato quello di Aristeo e che poi, come l'uno, così l'altro, fossero di là passati in Gela e in Agrigento.

Sia dunque portato direttamente da gente beota socia di Dorieo, sia indirettamente dai Rodi, il culto di Aristeo sarebbe, per quanto a me sembra, entrato nella costa occidentale di Sicilia per effetto della colonizzazione dorica.

Strettamente legato al mito e al culto di Aristeo è quello del figlio Aktaione, il quale parimente che l'altro era fiorito principalmente in Beozia (Paus. IX. 38. 5). Del culto di questo eroe in Sicilia non abbiamo nessuna notizia, se si toglie la scena della sua metamorfosi e della sua morte effigiata sur una delle arcaiche metope di Selinunte (*Arch. Ztg.* 1883, p. 239 *ap l.* Roscher, *Lex.* I. 215). Le figure delle metope d'un tempio non sono certo sicuro argomento per provare l'esistenza d'un culto in una città; ma pure se noi teniamo conto del fatto che il mito d'Aktaione, secondo Paus. IX. 2. 3, fu cantato dal poeta imerese Stesicoro, il quale i miti vari dell'Ellade, come è noto, in Italia e in Sicilia soleva localizzare, non sarà certo troppo arduo il congetturare che, come Aristeo, anche Aktaione sia penetrato nella religione dei Siculi e che nella metopa selinuntina possa aver trovato un riscontro il suo culto medesimo.

ADRANOS.

Adrano. — Diod. XIV. 37. 5: — Διονύσιος μὲν ἐν τῇ Σικελίᾳ πόλιν ἔκτισεν ὑπ' αὐτὸν τὸν τῆς Αἴτνης λόφον, καὶ ἀπό τινος ἐπιφανοῦς ἱεροῦ προσηγόρευσεν αὐτὴν Ἄδρανον.

Aelian. *N. A.* XI. 20: ἐν Σικελίᾳ Ἀδρανός ἐστι πόλις, ὥς λέγει Νυμφόδωρος, καὶ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ Ἀδρανοῦ νεώς, ἐπιχωρίου δαίμονος. πάνυ ἐδ' ἐναργῆ φησὶν εἶναι τοῦτον.

Plut. *Timol.* XII: ὑπώπτευον καὶ διεκρύοντο τὰς τῶν Κορινθίων προκλήσεις πλὴν Ἀδρανιτῶν, οἱ πόλιν μικρὰν μέν, ἱερὰν δ' οὖσαν Ἀδρανοῦ, θεοῦ τινος τιμωμένου διαφερόντως ἐν ὅλῃ Σικελίᾳ κ. τ. λ.

Alesa. — *Inscriz.* Kaibel, n. 352: κατὰ τᾶς ποθόδου τᾶς ἐς τὸ Ἀδρανεῖον.

Mamertini. — *Monete:* Poole p. 109: testa barbata di Ad,)(un cane.

Dalle poche notizie giunte sino a noi è facile riconoscere come anche il culto di Adranos dovesse essere fiorito in molte città della Sicilia; ma qual carattere esso avesse e qual fosse la sua essenza è cosa poco chiara. PLUTARCO, *l. c.*, parlando degli Adraniti aggiunge un altro particolare, che cioè nel tempio del nume era una sua statua portante una lancia in mano; ed ELIANO *l. c.* ci fa sapere che nello stesso tempio erano circa mille cani, meravigliosi per le loro consuetudini, in quantochè di giorno accoglievano benevolmente i visitatori del tempio, e di notte li accompagnavano a casa, se ubbriachi, li facevano a brani, se ladri. Ora è certo che il fatto del trovarsi il tempio di Adranos sotto l'Etna lascia con ragione pensare che esso stesse in relazione con Hephaistos che, come vedemmo, da antico tempo era stato ivi localizzato; e a ciò induce anche la tradizione, conservataci da Esichio s. v. Παλικοί, secondo cui Adranos sarebbe stato padre dei Palikoi o Palici, delle ben note, cioè, divinità dei crateri, che secondo alcuni erano anche considerate come figli di Zeus e della ninfa Thalia (Aesch. *apd.* Stepb. B. *adv.)*, ma secondo altri di Hephaistos e della ninfa Aitna (SERV. *Verg. A.* IX. 581). A parere del Creuzer, la parola Ἄδρανος starebbe in rapporto con ἀδρανής e ricorderebbe l'altra Ἀμηνηνός, cioè il fiume che, come notava OVID. *Met.* XV. 279, prima sorge e poi muore, a causa dell'eccessivo calore dell'Etna (*Symb.* III. p. 818. n. 1, *apd.* MICHAELIS, *Die Paliken*, Dresden. 1856). Ma questa interpretazione, sebbene trovi ragione nel fatto che presso Adrano scorreva un fiume omonimo (STEPH. B. *ad. v.*), non può avere importanza nello spiegare l'origine del culto; il quale, come a me sembra, è da considerarsi come puramente siculo, e cioè locale, nonostante che si sia pensato che Adranos in origine fosse una divinità orientale (v. HOLM, *G. S.* I. p. 77).

Questa ultima ipotesi assai difficilmente potrà trovare una adeguata spiegazione, una volta ammesso lo stretto legame che unisce Adranos coi Palici.

Le notizie date da Diodoro, che nel V. sec. a. C. Ducezio, capo dei Siculi ribelli alla dominazione greca, fondò come sede del par-

tito una città accanto al tempio dei Palici, che perciò disse Palica, e che quel tempio serviva di asilo ai minacciati dai padroni (XI. 88. 6, 89. 6), mostrano chiaramente come il culto dei Palici fosse locale ed avesse anzi carattere nazionale; e il Michaelis (*op. cit.* p. 44) ha concluso che le sue origini non si devono ricercare nè presso i Fenici, nè in Samotracia, giacchè esso crebbe sopra basi italiche e cioè su germi religiosi che i Siculi presero e portarono seco prima che dal popolo italico si fossero staccati per passare nell'isola; e mentre essi, i Siculi, si accontentavano di mettere in accordo, mediante diretta genealogia, i Palici col loro nume supremo Adranos, i Greci colla ricca fantasia, trasformandoli, li facevano entrare in una scena drammatica, sicchè il loro mito veniva ad avere due basi diverse, l'una italica e l'altra greca (v. p. 54). — L'opinione del Michaelis in fondo vera, in quanto, cioè, nega la dipendenza orientale nel culto dei Palici, non coglie, a mio giudizio, completamente nel vero. V'è bisogno, ci domandiamo noi, di ravvisare in quel culto tracce del popolo italico? — Certo, che culti simili si possono ritrovare nella penisola italica, ma ciò, per quanto a me sembra, non ha nessuna importanza per la Sicilia antica. Il culto dei Palici, nato senza dubbio dalla vista dei " lacus ebullientes „ (Macrob. *Sat.* V. 19) o di crateri che mandavano fuori acqua calda e scintille (Diod. XI. 89. 2), è naturale che esista presso i popoli primitivi, abitanti sopratutto in paesi vulcanici. La forza misteriosa che agita l'acqua e le altre sostanze sotterranee non può non scuotere la fantasia popolare, producendo un senso di vago terrore; e quella non troverà nessuna spiegazione del fenomeno se non ricorrendo al sentimento religioso; tanto più poi che quell'acqua per la sua qualità ferruginosa e sulfurea deve necessariamente riuscire proficua a talune malattie, senza che l'ammalato, pel suo stato intellettuale primitivo, se ne possa dare ragione. Questo è ciò che avviene in paesi simili alla Sicilia; ed anche oggi quivi, come altrove, si può constatare il fatto che il popolo riferisce l'efficacia delle acque sulfuree al potere miracoloso di questo o quel santo. Niente quindi di più na-

turale che, sin da epoca antichissima, alla vista dei così detti crateri dei Palici, il popolo immaginasse che essi altro non fossero se non due misteriosi demoni, figli del fuoco e della terra, che si agitassero indefessamente. Certo, che gli dei Palici ricordano altre divinità dei tempi antichi, quali sopratutto i Kabiri, figli del fuoco ed anch'essi demoni sotterranei e misteriosi, ed, ancor più, i Telchini, vera personificazione della forza ignota dei vulcani dell'isola di Rodi. Ma i Palici, se rappresentano quella medesima forza, non sono però spiriti maligni e perversi come i Telchini (sui Telchini v. Preller — P. I. p. 496 sgg.); nè loro rassomigliano nei particolari caratteri. E ciò è naturale e riconferma quanto si è detto, che cioè quei demoni, creati dalla fantasia popolare in occasione della natura vulcanica del paese, possono essere comuni ad ogni gente, pur differendo nei loro singoli caratteri, dipendenti dalla natura varia di quel paese e di quel popolo. Che se poi i Palici si fanno figli di Hephaistos o di Zeus, ciò non esprimerà altro, che il sovraimporsi della civiltà greca alla locale, all'istesso modo che, per l'influenza greca, nell'isola di Lemmo i Kabiri diventano figli di Hephaistos ed i Telchini di Poseidon. In Beozia dove fioriva il culto dei Kabiri, si dava ad uno di essi il nome di Etneo (Paus. IX. 25. 6), e ciò potrebbe trarre all'errore di credere che i Palici, anch'essi figli dell'Etna, non fossero originariamente che i numi di Samotracia; mentre è naturale pensare come quel nome Etneo, dato ad un dio di Beozia, non indichi che gli antichi rapporti di questo paese colla Sicilia, per la quale Pindaro tebano aveva più volte cantato il Zeus regnante sulle cime dell'Etna, e vale a dire, cioè, che quel nome dalla Sicilia sia passato in Beozia.

Parimente poi se Ovidio *Met.* XIII. 750 fa padre di Akis Faunus, non sarà questa una ragione per rintracciare affinità tra il lago dei Palici e la sorgente Albunea, presso Tivoli, e per credere che Faunus, pur sotto altro nome, sia stata divinità originariamente nota, come al popolo italico, così alla gente di Sicilia (v. Holm, *G. S.* I. p. 77). Della leggenda di Akis non si hanno testimonianze anteriori

ad Ovidio e pare che, al più presto, essa sia sorta nel periodo alessandrino (v. Holländ, *De Polyphemo et Galatea*, in Leipz. St. VII (1884) p. 272 sgg.); sicchè sarà più naturale pensare che il nome Faunus, in quell'epoca di grande creazione letteraria, sia stato usato dai poeti come un appellativo del nume siculo, solo per indicarlo con un nome oramai noto, che ne potesse chiaramente designare il carattere.

Considerati dunque i Palici come numi puramente locali, lo stesso dovrà dirsi del loro padre Adranos. Ma qual carattere avrà avuto esso prima di sentire l'influenza ellenica? – Padre dei Palici, che dimorava ai piedi dell'Etna, Adranos sarà stato probabilmente nella sua origine la personificazione di quel monte medesimo, che sublime e maestoso domina tutta l'isola, quasi stesse a guardia e a difesa del paese. A questo concetto infatti pare corrispondere la notizia di Plutarco *l. c.*, che la statua del nume teneva una lancia in mano, assumendo quindi carattere guerresco e ricordando la figura dell'Ares greco. A lui, secondo Eliano *l. c.*, erano sacri grossi cani i quali anch'essi originariamente avranno avuto il loro significato in accordo a quello del nume. Cosa simboleggiasse veramente il cane nell'antica mitologia è tuttora cosa dubbia ed indeterminata.

Certo è, che il fatto che i Palici, figli di Adranos, come personificazioni delle acque calde e sulfuree, possono considerarsi dei della salute (Michaelis, *op. cit.* p. 31) potrebbe far pensare come nell'antichità si collegava il cane alla leggenda sulla nascita di Asklepios (Paus. II, 26. 4) e come in Epidauro era una statua di questo nume avente ai piedi un cane giacente (Paus. II. 27. 2); e come infine si credeva che l'acqua del fiume Alysso, in Arcadia, salvasse chi fosse stato morso da cane arrabbiato. E tutto questo richiama senza dubbio alla mente quanto narra il medico Scribonio Largo (Composit. 171) che cioè il suo maestro Apuleio Celso di Centuripe soleva mandare ogni anno in questa città un rimedio contro la rabbia dei cani; ed anche oggi i contadini dell'isola, colpiti da tale male, accorrono alla fonte miracolosa di

S. Vito in Regalbuto. S. Vito infatti si vede effigiato col cane ai piedi, e Regalbuto, posta tra l'antica Centuripe ed Agirio, corrisponderebbe ad un luogo vicino alla città di Adrano. Potrebbe tutto ciò far pensare che i cani del tempio di Adranos indicassero l'arte salutare del nume e che mostrassero in lui un punto di contatto coll' Asklepios dei Greci. Ma io credo che se questa considerazione potrà avere qualche valore per un culto fiorito in quei luoghi, pel fatto di Adranos in particolare sia da rivolgere il pensiero altrove.

Pausania III. 14. 9, ci fa sapere che gli Spartani, prima di venire alla pugna, solevano sacrificare ad Ares un cane, credendo che al più forte degli dei ben si convenisse quell'animale, chè tutte le bestie domestiche supera in gagliardia.

Ma questo concetto intorno al cane non era proprio dei soli Spartani, bensì, a quanto pare, era comune a molti popoli dell'antichità, che di questo animale appunto si servivano in guerra. Molti scrittori antichi parlano di tale costumanza, e Plinio VIII. 40 narra delle " cohortes canum " che usavano in guerra i Colofoni e i Castabalensi, e Polieno VII. 2 di quelle del re Aliatte, oltrechè sappiamo usarsi ciò anche presso gli Ircani (Aelian *N. A.* 38), i Magneti (Poll. V. 6), i Celti (Strab. IV. p. 199). Ed i cani del tempio di Adranos erano grossi molossi, e però famosi per robustezza, ed in numero di circa mille, una vera schiera che sbranava i ladri che tentassero derubare il tempio. Anch'essi dunque paiono simbolo di forza e di guardia, in corrispondenza al nume nazionale della gente sicula, cui sarebbe stata affidata la difesa del paese. Il concetto di tale divinità era senza dubbio uno dei più semplici e comuni ai popoli antichi e non potrà sorprendere il pensare che così sia stato anche presso la gente di Sicilia, anche se i Greci dopo abbiano dato ad Adranos forma ellenica, mettendolo in rapporto con Zeus od Hephaistos.

FRATELLI PII.

Catania. — Solin. V. 15: — horum memoriam ita posteritas munerata est ut sepulcri locus nominaretur campus piorum.

Paus. X. 28. 4: — οὗτοι μὲν δὲ τιμὰς καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι παρὰ Καταναίων ἔχουσιν.

Monete: Poole, *Sicil.* p. 52: i fratelli catanesi coi genitori sulle spalle; cfr. E. Babelon, *op. cit.* II. p. 353: (Sesto Pompeo): Anapia ed Amphinomos.

Inscriz. Kaibel, 502: Εὐσεβέων κλυτὸν ἄστυ πανόλβιον ἄνδρα ἀνέθηκε.

La leggenda dei Fratelli Pii, ricordata frequentemente nella tradizione letteraria, sarebbe stata riferita al V sec. a. C. (v. Holm, *G. S.* I. p. 25). — Del loro culto, cui accenna Pausania, non si sa nulla di particolare; ma che sia stato molto fiorente prova non solo il fatto che nelle monete di S. Pompeio Catana ha per simbolo quei personaggi, e Silio Italico XIV. 197, enumerando le varie città di Sicilia designa Catana come quella che si sapeva " generasse Pios Fratres ", ma sopratutto la notizia di Solin. *l. c.* che i Siracusani cercassero di togliere quella gloria a Catana, dicendo essere quei giovani nati in Siracusa.

EROI SICANI?

Diod. IV. 23. 5: — πολλοὺς ἀπέκτεινεν [s. Ἡρακλῆς] ἐν οἷς μυθολογοῦσί τινες καὶ στρατηγοὺς ἐπιφανεῖς γεγενῆσθαι τοὺς μέχρι τοῦ νῦν ἡρωικῆς τιμῆς τυγχάνοντας, Λεύκασπιν καὶ Πεδιακράτην καὶ Βουφόναν καὶ Γλυχάταν, ἔτι δὲ Βυταίαν καὶ Κρυτίδαν.

Macrob. V. 19. 30: Xenagoras in tertia historia sua de loci

divinatione ita scribit: καὶ οἱ Σικελοὶ τῆς γῆς ἀφορούσης ἔθυσαν Πεδιοκράτει τινὶ ἥρωι, προστάξαντος αὐτοῖς τοῦ ἐκ Παλικῶν χρηστηρίου. κ. τ. λ.

Monete: Poole, p. 169 (Siracusa): guerriero a piedi, ignudo; dietro di lui un altare e ai suoi piedi un montone, colla legg. ΛΕUΚΑΣΠΙΣ; cfr. p. 180.

Secondo la tradizione riferita da Diodoro, Herakles visitava anche la parte interna della Sicilia, ove vinceva le schiere dei Sicani, uccidendone i capi più cospicui, che pel loro valore dopo morti venivano venerati come eroi. A testimonianza dunque di Diodoro questi eroi sarebbero stati sicani e con tal nome infatti, per quanto io sappia, sono stati designati tutt'ora. Ma lo erano essi realmente? — Non tenendo pur conto di ciò, che i loro nomi sono foggiati alla greca, il dubbio sorge sopratutto dall'osservare che Pediakrates, uno di questi eroi, viene messo in relazione coll'oracolo dei Palici, mentre consta giacere l'antico lago dei Palici presso l'odierna Caltagirone, nella provincia di Catania, e cioè in un luogo appartenente anticamente ai Siculi e non mai ai Sicani. Macrobio riferisce manifestamente le parole di Xenagora come prova di quanto aveva asserito egli stesso poco innanzi parlando dei Palici *l. c.* " nec sine divinatione est Palicorum templum. Nam cum Siciliam sterilis annus arefecisset, divino Palicorum responso admoniti Siculi heroi cuidam certum sacrificium celebraverunt, et revertit ubertas. Qua gratia Siculi omne genus frugum congesserunt in aram Palicorum "; giacchè queste parole corrispondono perfettamente alle altre di Xenagora, in guisa che il Pediocrates menzionato da costui non è per nulla diverso dall'*heros quidam* ricordato da Macrobio. Entrambi poi gli scrittori sono di accordo nel chiamare Siculi quelli che sacrificavano all'eroe. Questi, come appare da Macrobio, era in stretto legame colle biade, e ciò mi induce a credere che nel suo nome non sia da vedere altro che il risultato delle voci πεδίον e κρατης (= κρατύς da κρατέω) equi-

valente all' appellativo di " signore del campo „. Diodoro XI. 89. 8, parlando dei Palici, dice che il loro tempio era posto ἐν πεδίῳ διαπρεπεῖ; e infatti vicino al lago dei Palici sarebbe stata la pianura di Leontini e quella di Catana, i luoghi più fertili del paese dei Siculi (v. lo stesso Diodoro V. 2. 4), ed è naturale come ivi si dovesse onorare un mitico personaggio protettore di quella campagna. Non sicano dunque, ma siculo è questo eroe, il quale naturalmente non può disgiungersi dagli altri assieme menzionati nel racconto di Diodoro.

Il fatto che l'eroe Leukaspis comparisce nelle monete siracusane, è cosa già che da per sè stessa lascia sospettare, essendo assai più facile comprendere come un eroe siculo possa esser passato nei culti di Siracusa, anzichè un sicano. Il suo nome di Leukaspis (= dallo bianco scudo) diventato forse in seguito un qualsiasi nome proprio, giacchè presso Anacreonte Leukaspis era chiamato un fanciullo (Athen. XIV. 634 c.), sarà stato in origine niente altro che l'appellativo d'un guerriero; e noi vediamo come già Omero, *Il.* XXII. 294 chiami λευκάσπιδα il prode Deiphobos. Questo nome poi ricorda tanti altri eroi greci, quali Chrysippos e Leukippos, e lascia quindi pensare che quello ricordato da Diodoro sia un eroe dei Siculi grecizzato, ovvero, ancor meglio, un personaggio greco penetrato come tanti altri nel patrimonio mitico e religioso del popolo di Sicilia; pensiero questo che sembrerà ancora più probabile quando si sarà osservato cosa sieno gli altri due eroi Butaias e Buphonas.

I nomi di costoro stanno certamente in relazione coll' altro di Buta, il mitico padre di Eryce, menzionato dallo stesso Diodoro poco avanti (IV. 23. 2). E qui, per quanto a me sembra, cade a proposito l' osservazione suggeritami dal Pais, che questo eroe altro non sia che il Philippos Crotoniata ricordato da Erodoto. Narra infatti costui (V. 47) che Φίλιππος ὁ Βουτακίδεω Κροτωνιήτης ἀνήρ, che dopo essere stato vincitore nei giuochi olimpici, aveva seguito Dorieo nella spedizione di Sicilia, era stimato l' uomo più bello fra tutti i Greci del suo tempo, e che a causa di questa sua bellezza

ottenne dai Segestani ciò che nessun altro si aveva ancora avuto da loro, giacchè essi " ἐπὶ γὰρ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἡρώιον ἱδρυσάμενοι θυσίῃσι αὐτὸν ἱλάσκονται ". Philippos dunque, l'uomo bellissimo, figlio di Butakides sarebbe diventato presso i Segestani l'eroe Buta, che di Aphrodite, la dea della bellezza, avrebbe avuto il figlio Eryce, il signore di quei luoghi. E il nome Buta non differisce certamente molto dagli altri Butaia e Buphonas, che implicano in sè l'idea dei bovi, e quindi dei campi. Già anche in Atene si onorava l'eroe Buta, che aveva dato luogo alla famiglia dei Butadai, cui erano affidati vari sacerdozi (Apollod. III. 15. 1); e presso gli Ateniesi Buphonos si diceva il sacerdote che pel primo, secondo la tradizione, avrebbe ucciso il bove nell'ara di Zeus (Paus. I. 28. 10). E se noi teniamo presente che sin dal V sec. a. C. gli Ateniesi cominciarono a venire in Sicilia in soccorso dei Segestani contro i Selinuntini, si potrà forse pensare che anch'essi, oltrechè Philippos il Crotoniata, abbiano potuto contribuire perchè in Segesta e nei paesi vicini oltre di un Buta si onorasse un Butaia ed un Buphonas.

Ciò ammesso, è naturale credere che anche per gli altri eroi, uccisi da Herakles in Sicilia, non sia da ricercare un'origine sicana e che quindi nei nomi Κρυτίδαν e Γλυχάταν sieno da rintracciare personaggi greci o siculi grecizzati. E se noi consideriamo che in Atene, parimente che la famiglia dei Butadai era quella dei " Brytydai " (v. Pape-Benseler, *Wört. d. gr. Eigennamen*, *ad. v.*) sarà assai probabile ammettere che invece di Κρυτίδαν sia da leggere in Diodoro Βρυτίδαν, e che quindi l'eroe ritenuto sicano non sia altro originariamente che un personaggio di una famiglia ateniese. La correzione paleograficamente è semplicissima e l'introduzione d'un personaggio ateniese non sembrerà certamente strana a chi dia peso a quanto si è detto innanzi.

Resta adunque il nome dell'ultimo eroe, Glychatas, che non trova riscontro in nessun' altra tradizione antica, e che però lascia sospettare d'esserci stato tramandato erroneamente, in guisa da perdere il primiero e vero significato. Chi sarà stato mai questo mi-

tico personaggio? — Io credo che in quella voce debba rintracciarsi il nome di qualche figura delle leggende greche localizzate nell'isola, e più probabilmente nella sua parte occidentale, dove sopratutto era penetrato quel patrimonio leggendario. Presso Selinunte scorre un fiume che anticamente era detto " Achates " (oggi Cannitello, v. la carta geogr. in HOLM, *G. S.* I), senza dubbio in ricordo del famoso compagno di Aineias. Il grammatico Servio infatti al v. 174 VERG. *Aen.* I. " ac primum silici scintillam excudit Achates " osservava che il poeta " adlusit ad nomen, nam Achates lapidis species est; bene ergo ipsum dicit ignem exussisse, inde etiam Achatem eius comitem dixit ". Si credeva pertanto essere stata scoperta in quel fiume di Sicilia la cosidetta agata, come appare anche dalla testimonianza degli antichi, quale quella di SOLIN. V. 25: " Achatem lapidem Sicilia primum dedit in Achates flumine " (v. inoltre NONN. *Dion.* XIII. 309 sgg.) Ora se ammettiamo che Achates era già localizzato in Sicilia, parimente che Aineias, io penserei di sostituire al nome Glychatas quest'altro di Achates, tenendo presente come già secondo altra lezione il nome suonerebbe Γαυχάταν (v. DIOD. ed. Vogel, *ad l.*), sicchè per l'erronea ripetizione della particella καὶ dalle parole και και αχαταν (= 'Αχάτην) assai facilmente si sarebbe potuto passare alle altre και Γαυχάταν. Potrebbe forse opporcisi il fatto che il nome di Achates non si trova ricordato da nessun altro anteriormente all'Eneide e che quindi non se ne possa garantire l'autenticità e l'origine greca.

Ma quest'eroe va di già in Africa assieme ad Aineias, come appare dal citato luogo virgiliano; e chi ricorda come dei personaggi troiani localizzati in Sicilia e partecipanti all'episodio della regina Didone non si ha quasi nessuna traccia anteriormente all'Eneide di Virgilio, mentre oggi è ben noto come essi, assieme a tutto l'episodio, sieno comparsi assai presto nella letteratura greca, donde poi sarebbero stati conosciuti dal poeta Nevio e da altri ancora, non potrà dubitare che, nello stesso tempo che Aineias anche Achates non sia stato localizzato in Sicilia. Se l'uno poi andava secondo la tradizione a visitare la connazionale Segesta, nulla di più natu-

rale che l'altro lasciasse il nome al fiume del vicino paese dei Selinuntini. Tutto considerato dunque, anche questa correzione, per quanto a me sembra, potrà dirsi probabile. Il luogo di Diodoro pertanto verrebbe ad esser letto nel seguente modo: — — Λεύκασπιν καὶ Πεδιοκράτην καὶ Βουφόναν καὶ Ἀγάταν, ἔτι δὲ Βυταίαν καὶ Βρυτίδαν „; e la notizia, che costoro furono eroi sicani verrebbe ad essere considerata del tutto erronea. Ciò però, che Diodoro, storico siciliano, potesse commettere sì grossolano errore a proposito di tradizioni di Sicilia può sembrar strano; ma, anzitutto, non tenendo pur conto della sua ben nota negligenza, in quell'errore sarà da vedere niente altro che un mero sbaglio casuale; e secondariamente a chi pensi come la fonte di questo luogo Diodoreo sia Timeo, cioè quello storico locale che sosteneva la teoria che i Sicani fossero autoctoni e che dalla parte orientale dell'isola fossero passati nella occidentale, non perchè cacciati dai Siculi, come volevano altri scrittori, ma a causa delle eruzioni dell'Etna (Diod. V. 6.), non apparrà improbabile che Diodoro trovasse nella sua fonte eroi, originariamente greci o siculi, glorificati come capi dei Sicani.

DIVINITÀ FLUVIALI.

Siracusa - Agrigento - Segesta. — Aelian. *V. H.* XXXIII: καὶ ἐν Σικελίᾳ δὲ Συρακούσιοι μὲν τὸν Ἄναπον ἀνδρὶ εἴκασαν, τὴν δὲ Κυανῆν πηγὴν γυναικὸς εἰκόνι ἐτίμησαν. Αἰγεσταῖοι δὲ τὸν Πόρπακα, καὶ τὸν Κριμισσὸν καὶ τὸν Τελμισσὸν ἀνδρῶν εἴδει τιμῶσιν. Ἀκραγαντῖνοι δὲ τὸν ἐπώνυμον τῆς πόλεως ποταμὸν παιδὶ ὡραίῳ εἰκάσαντες θύουσιν.

Monete: Poole (Siracusa) p. 188: testa di giovane div. fl. (Anapos).

Monete: Poole (Agrigento) p. 14, 19: testa di div. fl. ornata di piccolo corno (Akragas ovvero Hypsas).

Assoro. — Cic. *Verr.* IV. 44. 96: Chrysas est amnis, qui per Assorinorum agros fluit. Is apud illos habetur deus et religione ma-

xima colitur. Fanum eius est in agro propter ipsam viam, qua Assoro itur Hennam. In eo Chrysae simulacrum est praeclare factum e marmore.

Monete: Poole (Assoro) p. 31: Chrysas divinità fluv. tenente in mano un'anfora ed una cornucopia.

Se nella religione dei Greci il culto delle divinità fluviali, quali l'Acheloos, l'Inachos, l'Asopos, il Kephisos, il Peneios, teneva, come è noto, un posto ben rilevante, è facile pensare come non minore importanza esso dovesse avere presso il popolo di Sicilia, quando si tengano presenti le condizioni naturali del paese. In un luogo infatti dove la feracità del suolo invita alla vita agricola e l'alta temperatura del clima, d'altra parte, fa sentire per la vegetazione il continuo bisogno delle pioggie, la cui mancanza spesso genera siccità per intere campagne, si comprende come, più che benefica, divina dovesse sembrare la presenza d'un fiume o d'un ruscello, che irrigando una regione la sostiene quasi e la protegge. E il fatto che numerosissimi sono i fiumi che bagnano l'isola lascia credere che molto esteso vi dovesse essere il loro culto, sebbene copiose non sieno le testimonianze dateci dagli antichi. Importante era senza dubbio il culto del f. Krimisos presso i Segestani, giacchè il suo nome si collegava alle più gloriose tradizioni del paese, secondo le quali egli sarebbe stato il padre di Aigestos, il mitico personaggio di sangue troiano, fondatore della loro città (v. Roscher, *Lex.* I. 143. sg.). Credevasi infatti che, arrivata che fu sulla costa occidentale di Sicilia la donna troiana Aigesta, Krimisos, assunta la forma di cane od orso, avesse avuto da lei quel figlio (Serv. *Verg. A.* I. 550, cfr. *Schol. Lycophr.* 952, 964). Questa trasformazione di Krimisos in cane ha fatto pensare al culto della Militta, l'Aphrodite persiana, cui era sacro quell'animale, poichè non consta essere stata concepita dagli antichi la rappresentazione dei fiumi in forma di cane; e si è ammesso quindi che l'effigie di questo animale ri-

prodotta nelle monete di Motia, Panormo, Selinunte (?), non ha nulla da fare col fiume Krimisos, ma col culto di quella dea (v. Holm, *G. S.* I, p. 89). Quest'opinione però, come è manifesto, si fonda sul principio che gli Elimi di Sicilia sieno da considerarsi come una mescolanza di Persiani, Fenici e forse anche Troiani (v. Holm, *l. c.*), e che il culto di Aphrodite nella Sicilia occidentale sia di origini meramente orientali; ma una volta rigettato questo principio, come si disse innanzi parlando della Aphrodite Ericina, è naturale rivolgere il pensiero ad altra considerazione.

Il fiume in Sicilia, forse più che altrove per la natura del paese, richiama l'idea del cacciatore e quindi del cane. Anche oggi questo paese è abbastanza ricco di caccia, e, particolarmente nelle campagne bagnate dalle acque, la vita del cacciatore è assai comune. Che realmente nella mitologia greca esistesse questo rapporto tra fiume e cacciatore, prova il mito di Alpheios, che andando a caccia s'invaghì di Arethusa (Paus. V. 7. 2) e quello del re Sarone, secondo cui i Trezeni credevano che questi, inseguendo a caccia un cervo sino al mare, dov'esso s'era lanciato nuotando, gli avesse tenuto dietro anche ivi ed avesse perduto la vita in mezzo alle acque: Sarone dà l'idea del fiume che correndo va a finire nel mare. Ora l'immagine del cane, riguardo alla Sicilia, non si riscontra soltanto sulle monete di Segesta, Motia e Panormo, ma anche in quelle di Erice, Agirio, Piaco, e in quelle dei Mamertini e in altre siculo-puniche (v. Poole, *Sicily* p. 130, 134; 115; 121; 62 sg.; 26; 109; 243, 248), e cioè non solo per la Sicilia occidentale, ma anche per la orientale; e il tipo del cacciatore come comparisce nelle monete di Segesta, così in quelle di Paropo (Poole, p. 129, 133). Ed anzi qui è degno di nota, per quanto io creda, che mentre in alcune monete di Segesta si ha da una parte la testa della ninfa Aigesta e dall'altra il cane, simbolo di Krimisos (Poole, p. 130), in altre della istessa città si mostra da un lato la medesima testa della ninfa e dall'altro il cacciatore con uno o due cani (Poole, p. 133 sg.); donde appare manifesto il rapporto tra Krimisos e il cacciatore. Nè ciò, del resto, va detto esclusivamente per la Sicilia,

giacchè anche in Calabria, dove è quasi simile la natura del paese, si ripete lo stesso fatto, inquantochè vediamo effigiato nelle monete di Mesma un giovane col cane (v. Garrucci, *Monete d. It. ant.* p. 2ª t. CXVI. n. 3-5), tipo del cacciatore, parimente che in quelle di Pandosia (Garrucci, *op. cit.* t. CXI. n. 6, 7). Pandosia, come è noto era posta sul fiume Krathis, così detto da un mitico pastore sibarita (Aelian. *N. A.* VI. 42); sicchè probabilmente a costui dovrà riferirsi quella figura di cacciatore.

Un vero rapporto è adunque da ammettersi, secondo noi, tra il fiume e il cane nella mitologia siciliana (nè quì è il caso di far rilevare quanto si disse innanzi a proposito dei cani di Adranos) e nella leggenda del fiume Krimisos, che si trasforma in cane, è da vedere l' effetto di tale rapporto, tenendo anche conto della considerazione che al cane, animale di natura lascivo, ben si adattava quella parte. Nè al proposito è da omettersi l' osservazione che, mentre gli Egestani secondo Eliano onoravano anche l'altro fiume Porpace, lo storico Senofonte parlando di cani da caccia, dice che ad essi suolsi imporre un nome breve, perchè riesca facile il chiamarli, e fra questi nomi cita anche quello di πόρπαξ (*Cyneg.* VII. 5). Senofonte scriveva probabilmente questa opera nel suo esilio di Scillunte, paese oltremodo ricco di caccia (Paus. V. 6. 5), e la notizia mostra ad ogni modo che Porpace era nome comunemente dato ai cani da caccia; cosa che in certo modo dà valore a quanto si è detto sin' ora, essendo il fiume Porpace presso Segesta parimente che il Krimisos è il Telmissos.

Il culto dell' Anapos presso i Siracusani doveva stare in relazione con quello della ninfa Kyane, come potrebbe dedursi dalle parole dello stesso Eliano, che richiamano alla mente i versi di Ovid. *met.* V. 417, messi in bocca alla ninfa:

— " et me dilexit Anapis,
Exorata tamen nec, ut haec, exterrita nupsi ",

la quale pare che avesse attinenza col culto di Kora, giacchè nello stesso Ovidio, *l. c.* essa ha parte importante nella scena del ratto della fanciulla ed innanzi vedemmo che Herakles proprio sulla fonte

Kyane avrebbe istituito le feste di Kora. Il culto di questa dea teneva il primo posto nella religione dei Siracusani e ad essa più o meno si collegavano gli altri dei e gli altri eroi. Anche il fiume Pantagia, che scorre presso Siracusa e del quale non si ha testimonianze di culto, aveva parte nel mito, credendosi ch' egli fosse venuto incontro a Demeter quando passava da quel luogo in cerca della figlia. (Serv. *Verg. A.* III. 688). In quanto poi all' Alpheios, il famoso amante di Arethusa, che dal Peloponneso l' avrebbe inseguita sino ad Ortigia, non si può affermare se abbia avuto culto in Siracusa, sebbene ciò possa dirsi della ninfa, la cui testa, circondata di delfini, compare spesso nelle monete di quella città. (Poole, p. 177).

La notizia di Eliano che in Agrigento si onorava il f. Akragas, ricorda l' altra data da Steph. B. *ad v.* 'Ακράγαντες, secondo cui l' eroe Akragas, figlio di Zeus e della oceanide Asterope, credevasi il fondatore della città, e lascerebbe sospettare che i due personaggi fossero un solo, se Eliano *l. c.* non aggiungesse che il nume fluviale era rappresentato sotto forma di grazioso fanciullo, come nella statua che gli Agrigentini mandarono a Delfo. Questa statua ricorda in certo modo le altre, pure di fanciulli, che gli stessi Agrigentini inviarono ad Olimpia, dopo la presa di Motia, secondo riferisce Paus. V. 25. 5. Oltre del culto del f. Chrysas, di cui parla Cicerone, abbiamo attestato quello del f. Gela, nella città omonima, dalle monete dove è effigiata la sua testa ora barbata ed ora no (Poole, p. 73 sgg.); e probabilmente questo nume aveva posto anche nella religione degli Agrigentini, come si può dedurre dalla notizia di Timeo *apd. Schol. Pind. P.* I. 185 (= frg. 118 in M. *F. H. G*), secondo cui il simulacro ch'era in Agrigento non sarebbe stato quello del famoso toro di Falaride, giacchè questo sarebbe stato dagli Agrigentini gettato in mare, " ἀλλὰ εἰκόνα Γέλα τοῦ ποταμοῦ ". Certamente Timeo aveva torto nell' asserire che il toro di Falaride non era stato nemmeno portato a Cartagine, quando invece Scipione Africano, presa quella città, lo restituiva agli Agrigentini; e Polibio trovava argomento per biasimarlo un' altra volta di più (Polyb. XII. 25, cfr. Diod. XIII. 90, Cic. *Verr.* IV. 33. 73); ma se

egli a sostegno della sua opinione metteva avanti il simulacro del dio fluviale Gela, è segno che di simulacri di costui dovevano esservi esempi o almeno si credeva che vi fossero stati.

In Catana e in Longon era il culto dell'Amenanos, come si vede dalle monete, dove è designata la testa del giovane nume, adorna di corno e diadema e cinta di pesci (Poole, p. 48, 50; 96). Questo, che come indica il suo nome istesso di 'Αμενανός ed 'Αμένας, era di corso periodico (v. Strab. V. p. 240) avrà dato luogo a qualche mitica tradizione, di cui, per noi, si è perduta ogni traccia. Oltre poi dell'Amenanos pare che si onorasse in Catana il Symaithos (v. Pape-Benseler, *op. cit. ad v.*), che ricorda il Symaethus heros, compagno di Akis, di cui parla Ovid. *met.* XIII. 879.

Delle altre divinità fluviali onorate in Sicilia si ha testimonianza nelle monete di Selinunte pel f. Selinos ed Hypsas (Poole, p. 139 sgg., 141), in quelle di Nasso per l'Assinos (Poole, p. 120), in quelle di Camarina per l'Hipparis (Poole, p. 36. sg.); oltrechè dubbie div. fl. compariscono nelle monete di Adrano, Agrigento, Agirio, Catana, Leontini, Panormo, Piaco, Selinunte e in quelle siculo-puniche (v. Poole p. 3, 18, 26, 50, 91, 93, 121, 130, 143, 249).

Infine secondo Tzetz. *Lycophr.* 1184 abbiano memoria d'un re Heloros, da cui avrebbe preso nome l'omonimo fiume siciliano, e dalla testimonianza dello *Schol. Il.* XXIV. 616 (*apd.* Roscher. *Lex.* I. 7) pare che si onorasse in Sicilia anche l'Acheloos, sebbene di questo fiume in Sicilia non si abbia nessuna notizia, ma forse solo pel suo legame col mito di Herakles; e il nome Palankaios, che si leggerebbe su d'una moneta siciliana (Torrem. XI. 9. *apd.* Holm, I, p. 408), sulla cui autenticità però io non saprei pronunciarmi, potrebbe accennare al culto dell'omonimo fiume.

Dr. ACHILLES BELTRAMI

DE ANACOLUTHIAE USU APUD THUCYDIDEM

PRAESTANTISSIMO PHILOLOGO

BENEVOLENTISSIMO MAGISTRO

FRANCISCO ZAMBALDI

OBSEQUII ERGO

Permulta de Thucydidio scribendi genere non modo docti homines huiusce aetatis (1), sed iam veteres grammaticae et rhetoricae disciplinae praeceptores disseruerunt. Inter minora enim scripta Dionysii Halicarnassensis duo exstant, " Περὶ τοῦ Θουκυδίδου χαρακτῆρος " et " Περὶ τῶν Θουκυδίδου ἰδιωμάτων ", ubi Thucydidi in primis exprobratur cum sermo inconditus contractus et obscurus, tum syntacticae constructionis neglegentia, eaque magis in orationibus operi interpositis quam in rerum enarratione (2). Quae Thucydidiae elocutionis vitia minus acriter attigerat antea M. Cicero, qui Thucydidem rerum quidem gestarum pronuntiatorem sincerum et grandem, orationum vero scriptorem non imitandum et propter rerum compressionem nimiumque acumen interdum subobscurum existimavit (3). Quintilianus autem contendit Thucydidem,

---

(1) Cfr. *Jahresberichte des philologischen Vereins zu Berlin,* XIV a., 1888, pp. 1-50, et *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft* herausgeg. von C. Bursian LVIII Band, 17 a., 1889, pp. 110-143.

(2) Cfr. etiam Dionys. Hal. epistulam ad Cn. Pompeium, et scriptum " Περὶ τῆς λεκτικῆς Δημοσθένους δεινότητος ". Haec autem Dionys. Hal. de Thucydide iudicia perpenderunt C. E. Hesse (*Dionys. Hal. de Thucydide iudicia examinantur,* Leisnig, 1877), Joa. Wichmann, (*Dionys. Hal. de Thucydide iudicia componuntur et examinantur,* Halis Sax., 1878, H. Usener (*Dionys. Hal. ad Ammaeum de Thucydidis idiomatis epistula,* Bonn, 1889).

(3) Cfr. Orat. IX 32, et Brut. VII 29; XVII 66; LXXXIII 287.

etsi non idem dicendi genus quod Demosthenes et Plato secutus esset, ad compositionis tamen artem curam adhibuisse [1]. Quae sententia ad veritatem quidem propius accedit, nobis tamen minus probatur, cum Quintilianus aeque ac Cicero et Dionysius Thucydidis voluntati tribuant quod ex ipsius condicione operisque natura profectum sit. Etenim si cogitaveris Thucydidis aetate solutam Atticorum orationem etiam tum in pueritia versari nec ullum exemplar aut praeceptum Thucydidi suppetiisse, cuius ad normam se gereret, facile persuasum habebis tanti operis scriptorem et eum alta et divina quadam mente praeditum a sua ipsius natura repetere debuisse quod nulla certa disciplina praeciperet. Non est igitur cur miremur Thucydidem nullis adstrictum dicendi legibus ad sententias magis quam ad elocutionem animo attendisse eisque Atticum sermonem liberius accommodasse. Item adfectatae novaeque orationis crimine veteres eum iniuste arguunt, cum *historici summum sit facta dictis exaequare* et Thucydides ipsa ingenii gravitate susceptique muneris magnitudine ad scribendi quoddam genus amplum atque elatum adductus sit, quo tanta rerum copia quam verissime et efficacissime exprimeretur. Quam quidem laudem Plutarchus Thucydidi tribuens (de glor. Athen. p. 347 a) " Θουκυδίδης inquit ἀεὶ τῷ λόγῳ πρὸς ταύτην ἁμιλλᾶται τὴν ἐνάργειαν, οἷον θεατὴν ποιῆσαι τὸν ἀκροατὴν καὶ τὰ γενόμενα περὶ τοὺς δρῶντας ἐκπληκτικὰ καὶ ταρακτικὰ πάθη τοῖς ἀναγινώσκουσιν ἐνεργάσασθαι λιχνευόμενος ".

Quamquam haec dicendi vis et incitatio non minus quam stricta et pressa verborum comprehensio saepe effecit, ut singulae enuntiati partes liberius inter se colligarentur et periodorum structura neglegentior exsisteret. Inde profecta est commenticia Dionysii opinio, qui rhetoricae disciplinae praeceptis obsequens non intellexit Thucydidiam elocutionem atque syntaxim in orationibus quoque enarrationi interpositis vivae ac verae rerum descriptarum imagini effingendae omnino inservire. Quod non fefellit Longinum

---

[1] Cfr. Instit. or. IX 4, 16.

de hyperbatis loquentem (περὶ ὕψους 22, 3): ἔτι δὲ μᾶλλον (Ἡροδότου) ὁ Θουκυδίδης καὶ τὰ φύσει πάντως ἡνωμένα καὶ ἀδιανέμητα ὅμως ταῖς ὑπερβάσεσιν ἀπ' αλλήλων ἄγειν δεινότατος. Ad haec accedebat, ut tot res atque sententiae imperfecto etiam tum Atticorum sermone vix coartari possent: quapropter non semper effici licuit, ut periodorum ratio nihil reprehensionis haberet. In universum quidem etiam apud Thucydidem uni vel pluribus enuntiatis primariis unum vel plura enuntiata secundaria ita adiuncta videmus, ut, quod rei caput sit, emineat, cetera vero, quae ad illud accuratius explicandum valeant, prout res et natura postulet, aliter atque aliter collocentur. Sed interdum, cum notionem primariam in periodo posuerit scriptor, huc et illuc digressus ad eam revertitur melius definiturus, aut alteram sententiam scribens ad alteram continuo transit et hanc illi adiungit alia atque ea, qua inceperat, structura. Quae severioris constructionis neglegentia anacoluthia vulgo appellatur et, quamquam, grammaticae praeceptis ad rationem revocatis, de industria adhibita est ad orationem magis magisque distinguendam, initio tamen ex incerta linguae syntaxi profluxit, quae scriptoribus permitteret ut aliquid in verbis sententiisque iungendis sibi adrogarent. Quapropter operae pretium nobis videtur diligenter investigare, cur et quatenus a posterioris grammaticae praeceptis discrepet summus ille rerum scriptor, qui ab ipso Dionysio „ἄριστος κανὼν..... τῆς Ἀτθίδος„ praedicatus est. Ut enim veram increbrescentis Atticae syntaxis notionem animo concipiamus, apud gravissimos singularum aetatum scriptores indagare debemus, qua ad certas dicendi normas perventum sit, et diligenter discernere, quid ad linguae proprietatem, quid ad uniuscuiusque scriptoris naturam pertineat. Huic quidem pervestigationi illud saepe obest, quod plerisque veteribus codicibus exiguam fidem tribuere licet, cum depravati ad nos pervenerint. Nec sunt excipiendae Thucydidiae historiae, in quas multi paullatim irrepserunt errores tum librariorum inscitia, qui obscurarum sententiarum vim non intellegentes alia omiserint alia mendose transcripserint, tum emendatorum audacia, qui haud raro veras lectiones suo ar-

bitrio immutaverint (1). Item in suspicionem iure venit fides veterum, qui, cum Thucydidios locos memoriter, non ex ipsis libris in sua transtulerint scripta, eo interdum licentiae processerunt ut pro Thucydidiis verbis alia collocata videamus, quae verae locorum sententiae plus minusve detrimenti afferant. Itaque nos de anacoluthiae usu Thucydidio disserentes, si quid controversiae loci allati fecerint, criticorum, quos vocant, emendationibus atque explanationibus utemur et coniecturas nostras, quantulaecumque erunt, in medium proferemus (2).

Quod vero ausi sumus ea retractare, quae homines docti et praecipue P. Kampfner (3) iam persecuti sunt, veniam nos impetraturos speramus, cum hoc nobis sit propositum, ut alia maiore exemplorum copia confirmentur, alia propius a veritate explicentur, alia denique aut omissa aut levius, quam oportuit, considerata in iustam proferantur lucem.

I.

Anacoluthiam, quam alii aliis terminis circumscripserunt, recte statuit Kampfner (4) " talem esse enuntiati formam, in qua coepta

(1) *De interpolationibus in Thucydidiis libris* cfr. praecipue H. Müller-Strübing, *Polemische Beiträge z. Kritik d. Thukydidestextes*, 1879.

(2) Adhibuimus Thucydidiorum librorum editiones, quas curaverunt Poppo et Stahl (1866-1883), Classen (in Weidm. coll.), Böhme-Widmann (in Teubn. coll.); necnon criticas observationes quas in Thucydidem ediderunt Poppo (*Observationes criticae in Thucydidem*. Lipsiae, 1815), Joa. Ger. Driessen (*De priorum quinque librorum Thucydidis locis aliquot difficilioribus*. Monasterii, 1856), Henr. van Herwerden (*Studia Thucydidea*. Traiecti ad Rhenum, 1869), Em. Kullander (*Quaestiones Thucydideae*. Upsaliae, 1879) et complures alii (cfr. p. 5, adn. 1). Brevitatis autem causa de singulis locis eam tantum opinionem proferemus, quae nobis totam controversiam diligenter contemplatis veri similior visa erit.

(3) Cfr. P Kampfner, *De anacoluthis apud Thucydidem*. Monasterii, 1868.

(4) Cfr. Kampfner, op. cit., p. 1.

structura turbatur et interrumpitur aut prorsus relinquitur et in aliam commutatur, quae grammatice illi non respondet, logice vero, quod ad res sensumque attinet, par aut certe similis est „. Sed a docto viro in recensendis Thucydidiis anacoluthiis aliquando dissentiemus, cum anacoluthiae fines paullo longius protulisse nobis videatur, quam et ipse definiendo explicuit et res ipsa postulat. Quo posito, videamus, quomodo et quando Thucydides aequabiliter composita orationis structura veram sinceramque rerum descriptionem potiorem habuerit.

In periodorum structura Thucydides primum sententiarum perspicuitati multo magis quam aptae et cohaerenti singularum enuntiati partium colligationi prospicit; deinde hypotaxi parataxim praefert, quae periodos simpliciores facilioresque efficiens historico dicendi generi magis est consentanea; tum brevitatis causa haud raro aliquid in enuntiatione omittit, quod ex antecedentibus verbis atque e sententiarum summa suppleatur. A quibus imperfectae orationis generibus ut ordiamur, ea leviter attingemus, quae in universum nota structuram non ita multum turbant, ut I.um ubi enuntiationum condicionalium per εἰ (ἐὰν) μέν — εἰ δὲ μή oppositarum prioris reticetur apodosis, quae suppleri potest per εὖ ἔχει (cfr. III 3, 3; IV 13, 3) (1) II.um ubi ad enuntiatum infinitivum cum reliqua periodo grammatice non conexum audienda est notio dicendi vel putandi, quae facile depromi potest ex superiore enuntiato (cfr. II 17, 2. 71, 2. 93, 3; III 31, 1. 65, 1. 94, 4 et 5; IV 3, 2. 8, 7-8. 27, 1. 68, 5. 108, 1; V 29, 3. 36, 1. 37, 2. 41, 2. 56, 2. 63, 3; VI 29, 2. 64, 1. 72, 3. 96, 1; VII 32, 1. 42, 4; VIII 50, 5. 63, 4. 68, 5. 86, 4 etc.) (2). III.um ubi in enuntiato secundario explicativo notionem supplere debemus e simili notione in enuntiato primario expressa (cfr. III 52, 2. 82, 5; V 10, 5; VI 76, 3; VII 25, 4. 66, 3; VIII 97, 1) (3) IV.um ubi participia, quae compleant

---

(1) Cfr. Kruegeer, gr. synt. 54. 12, 12.
(2) Cfr. Kruegeer, gr. synt 65. 11, 7.
(3) Cfr. Kruegeer, gr. synt. 55. 4, 11.

notionem verborum τυγχάνειν, ὑπάρχειν, διάγειν, διατελεῖν, λανθάνειν, φθάνειν, λήγειν, παύειν etc. aut adiungantur obiecto vel subiecto verborum sentiendi et declarandi ut ὁρᾶν, φαίνεσθαι, ἀποφαίνειν, εὑρίσκειν, καταλαμβάνειν, εἰδέναι etc., ex verbo aut notione antecedenti supplenda sunt (cfr. I 32, 3. 34, 3; III 43, 4; IV 41, 3; VI 89, 2; VII 15, 2 — I 10, 2. 20, 1. 80, 1; II 11, 8. 45, 1. 86, 4; III 6, 1. 10, 3. 94, 4; IV 87, 3; V 80, 2; VII 17, 2. 69, 1; VIII 63, 3. 105, 3) (1).

Quae ellipsis genera cum ab optimis Graecorum scriptoribus vulgo usurpata esse constet, ea recensuisse satis erit et in nonnullis potius commorabimur locis, quorum alii haud recte declarati, alii veram eamque graviorem ellipsim praebere nobis videntur:

I 14, 3 Αἰγινῆται γὰρ καὶ Ἀθηναῖοι, καὶ εἴ τινες ἄλλοι, βραχέα ἐκέκτηντο, καὶ τούτων τὰ πολλὰ πεντηκοντόρους· ὀψέ τε, ἀφ' οὗ Ἀθηναίους Θεμιστοκλῆς ἔπεισεν Αἰγινήταις πολεμοῦντας, καὶ ἅμα τοῦ βαρβάρου προσδοκίμου ὄντος, τὰς ναῦς ποιήσασθαι, αἷσπερ καὶ ἐναυμάχησαν· καὶ αὗται οὔπω εἶχον διὰ πάσης καταστρώματα.

Periodo ita interpuncta, desideratur apodosis, quae respondeat protasi ἀφ' οὗ.... ἐναυμάχησαν. Driessen (2), criticorum coniecturis allatis, anacoluthiam sic explicare conatur: — Videtur Thucydides dicere voluisse " et sero inde ab illis temporibus, quibus Themistocles ad illas naves aedificandas hortaretur, quibus etiam illa proelia navalia commiserunt, Athenienses naves tales sibi parabant, quales etiam nunc possident ". Sed scriptori occurrit hoc non omnino verum esse, itaque se ipse corrigens apodosim illam omisit, protulit vero sententiam corrigentem " ne hae quidem penitus tectae erant ". Nostra vero sententia, post ἐναυμάχησαν ponendum est comma pro puncto, ita ut verba καὶ αὗται.... καταστρώματα apodosim efficiant.

II 21, 1 Ἀθηναῖοι δέ, μέχρι μὲν οὐ περὶ Ἐλευσῖνα καὶ τὸ Θριάσιον πεδίον ὁ στρατὸς ἦν, καί τινα ἐλπίδα εἶχον ἐς τὸ ἐγγυτέρω αὐτοὺς μὴ προϊέναι..... ἐπειδὴ δέ κ. τ. λ.

---

(1) Cfr. Krueger, gr. synt. 56, 16 adn. et L. Nagel, *Quaestiones ad participiorum usum Thucydidium pertinentes*. Halis Sax., 1885; p. 26 seq., 48 seq.

(2) Cfr. Driessen, op. cit., p. 7 seq.

Kampfner ([1]) protasim μέχρι μὲν οὗ.... usque ad periodum per ἐπειδὴ δέ... incipientem producit, et apodosim ἀνασχετὸν ἐποιοῦντο ex contraria insequentis periodi apodosi οὐκέτι ἀνασχετὸν ἐποιοῦντο cogitando subicit. Alii contra rectius incipere apodosim ab καί τινα ἐλπίδα εἶχον..... nobis videntur, coniunctioni καί temporalem notionem pro ἔτι aut illativam pro οὖν vel δή tribuentes, ut in διὸ καί, διὰ τοῦτο δὴ καί etc. Scriptor enim, cum in superiore capite enarrasset Archidamum castra ad Acharnas posuisse, hic fidentibus antea Atheniensium animis sollicitudinem ab erroris cognitione profectam comparat.

Veram autem anacoluthiam aliis locis inesse concedimus, ubi notio desideratur, qua proximum enuntiatum cum superiore coniungatur:

IV 86, 4 οὐδὲ ἀσαφῆ τὴν ἐλευθερίαν νομίζω ἐπιφέρειν, εἰ τὸ πάτριον παρεὶς..... δουλώσαιμι.

Sic interpretamur " neque ambiguam in animo habeo vobis libertatem afferre, *qualem afferrem*, si etc. „, quapropter ante εἰ.... δουλώσαιμι audiendum esse putamus οἵαν ἂν ἐπιφέροιμι, quae ellipsis plerisque interpretatoribus cum intolerabilis visa sit, alii alias proposuerunt emendationes. Cum vero eiusmodi ellipsis aliis optimorum scriptorum exemplis confirmetur ([2]) et Thucydidiae breviloquentiae congruat, vulgatam codicum lectionem libentes accipimus ([3]).

VII 28, 3 (οἱ 'Αθηναῖοι) ἐς φιλονεικίαν καθέστασαν τοιαύτην, ἣν πρὶν γενέσθαι ἠπίστησεν ἄν τις ἀκούσας. Τὸ γάρ.... μηδ' ὣς ἀποστῆναι....... ἀντιπολιορκεῖν.... ποιῆσαι..... δι' ἃ..... ἐγένοντο κ. τ. λ.

Ad infinitivos τὸ..... μηδ' ὣς ἀποστῆναι.... ἀντιπολιορκεῖν.... ποιῆσαι audiendum est ἠπίστησεν ἄν τις ἀκούσας ex antecedd. ἣν (φιλονεικίαν)

([1]) Cfr. Kampfner, op. cit., p. 14 seq.

([2]) Cfr. Krueger, gr. synt. 54. 8, 14; 65. 1, 6. 5, 14. 7, 8.

([3]) Particulam ἄν ante infinitivum ex verbo νομίζω pendentem non solum hoc loco, sed etiam alibi a Thucydide omissam docet Classen in criticis observationibus ad IV Thucydidis librum, p. 235.

πρὶν γενέσθαι ἠπίστησεν ἄν τις ἀκούσας. Nisi forte veritate nituntur Poppo et Stahl, qui comma pro puncto post ἀκούσας ponun et παρ' αὐτοῖς pro γὰρ αὐτούς rescribunt, ita ut appositi infinitivi, quos supra diximus, pronomen ἥν ad φιλονεικίαν relatum explicent.

Alias huiuscemodi ellipses vide I 25, 3-4 ubi enuntiati per οὔτε γάρ incipientis praedicatum desideratur (1); VI 31, 3 ubi subiectum οὗτος ὁ στόλος praedicato suo caret, quod ex anteced. ὡρμήθησαν supplendum est; VIII 80, 3 ubi subiectum αἱ μὲν Δήλου λαβόμεναι praedicato caret, quod mente coniciendum est, velut ἐνταῦθα ἔμειναν.

Item desideratur saepe vox finita verbi εἶναι in oratione obliqua per ὅτι vel ὡς cum verbo regenti coniuncta, in interrogationibus obliquis, in enuntiatis relativis, condicionalibus etc. (cfr. I 34, 1; III 44, 2; IV 61, 2; V 10, 2; VI 34, 1; VII 68, 2 etc.); rarius autem reticetur vox finita aliorum verborum (cfr. III 64, 1 ubi auditur ἐμήδισαν, VI 18, 1 ubi auditur ἐπήμυναν, VI 79, 1 ubi auditur ἀδικῶνται etc.) (2).

Alias vero gravioresque anacoluthias ex eodem presse dicendi studio ortas suppeditant complures loci, ubi altera notio alteram ita urget, ut duae structurae in unam coniungantur atque confundantur aut liberior ab alia in aliam structuram transitus fiat. Quarum anacoluthiarum permulta congesserunt exempla Kampfner (3) et O. Oeltze (4) et in hunc ordinem redegerunt:

I. transitus a participio ad indicativum et enuntiationem per se constantem;

---

(1) Cfr. Kampfner, pp. 15-17, a quo dissentimus, cum ad participia διδόντες - προκαταρχόμενοι - περιφρονοῦντες etc. pro verbis finitis adhibita supplendum nobis videatur ἦσαν (cfr. V 95 ubi participium δηλούμενον pro δηλούμενόν ἐστιν = δηλοῦται usurpatum putamus).

(2) Cfr. Krueger, gr. synt. 62. 1, 4. 4, 1.

(3) Cfr. Kampfner, op. cit., pp. 40-46.

(4) Cfr. O. Oeltze, *De particularum* μέν et δέ *apud Thucydidem usu.* Halis Sax., 1887; pp. 44-47.

II. a participio ad infinitivum;

III. a substantivo vel simplici vel cum praepositione iuncto ad plenam eamque liberam sententiam;

IV. a substantivo ad infinitivum;

V. ab infinitivo ad indicativum;

VI. ab enuntiatione consecutiva ad sententiam liberam;

VII. ab enuntiatione finali ad liberam sententiam;

VIII. ab enuntiatione condicionali ad interrogationem et quidem directam;

IX. a relativis sententiis ad demonstrativas easque per se constantes;

X. a constructione per se constanti ad infinitivam, etsi ambae logice ex uno pendeant verbo;

XI. ab alio ad alium casum, etsi ambos unum regat verbum;

XII. a constructione finita per ὅτι vel ὡς cum verbo regenti coniuncta ad infinitivam;

XIII. ab infinitivo ad participium, cum ambo ex eodem verbo putandi pendeant;

XIV. a participio ad infinitivum post idem verbum eundi, ut itineris explicetur consilium.

Quibus omnibus constructionis mutationibus alias adnumerat Kampfner [1], quae vel graviorem anacoluthiam praebent:

I. structura ab ὅτι inchoata cum infinitiva constructione ita miscetur, ut cum ὅτι accusativus participii coniungatur;

II. ab infinitiva constructione, quam voluntatis verbum regit, deflectit scriptor ad finitam per ὅπως cum eodem verbo coniunctam;

III. in definitionibus pro infinitivo sententia relativa ponitur.

Quae anacoluthiae genera cum diligenter perpenderit Kampfner, ad nonnullos locos transgrediemur, qui, etsi structuras pariter commixtas continent, aut omissi aut levius quam oportuit, tractati sunt a docto viro:

I 23, 6 Τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ

---

[1] Cfr. p. 12, adn. 3.

τοὺς Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν.

Sunt qui duas in unam hic confluxisse locutiones affirment, quarum altera esset " ἡγοῦμαι τὴν αὔξησιν τῆς τῶν Ἀθηναίων δυνάμεως καὶ τὸν φόβον, ὃν παρεῖχον τοῖς Λακεδαιμονίοις, ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν ", altera " ταύτην ἡγοῦμαι πρόφασιν εἶναι τῆς λύσεως τῶν σπονδῶν ": sed ad veritatem propius accedere nobis videntur Classen et Poppo, qui opinantur enuntiatum infinitivum τοὺς Ἀθηναίους — ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν obiectum verbi ἡγοῦμαι, praedicatum vero τὴν ἀλ. πρόφασιν, ἀφαν. δὲ λόγῳ esse, ita ut sententia eadem sit atque usitatior " τὴν...... πρόφασιν...... ἡγοῦμαι (εἶναι) τὸ τοὺς Ἀθηναίους μεγ. κ. τ. λ. ".

II 44, 1 Ἐν πολυτρόποις γὰρ ξυμφοραῖς ἐπίστανται τραφέντες, τὸ δ' εὐτυχές, οἳ ἂν τῆς εὐπρεπεστάτης λάχωσιν, ὥσπερ οἵδε μὲν νῦν τελευτῆς, ὑμεῖς δὲ λύπης, καὶ οἷς ἐνευδαιμονῆσαί τε ὁ βίος ὁμοίως καὶ ἐντελευτῆσαι ξυνεμετρήθη.

Hunc locum, de quo animosa contentio est, sic explicandum putamus: I. ad εὐπρεπεστάτης audiendum est ξυμφορᾶς ex anteced. ξυμφοραῖς, et post ὥσπερ supplendum est ἔλαχον ex anteced. λάχωσιν. II. verba καὶ οἷς — ξυνεμετρήθη ita interpretamur cum Kullander (1) " quibus fortuna vitae et finis (vitae) aeque (inter se) quadrata sunt " i. e. " quibus sic est aptata vita, ut in ea pari et felicitate et exitu uterentur ", non, ut Kullander ex recta loci explicatione perperam efficit " qui ea aetate mortui sunt, cum plerumque hominum fortuna desinit = qui mortui sunt invenes ".

III 59, 2 ἡμέρας τε ἀναμιμνήσκομεν ἐκείνης, ᾗ τὰ λαμπρότατα μετ' αὐτῶν πράξαντες νῦν ἐν τῇδε τὰ δεινότατα κινδυνεύομεν παθεῖν.

Hic locus, qui controversiam non facit, duas structuras in enuntiato relativo commixtas exhibet, quarum altera est " ᾗ μὲν τὰ λαμπρότατα μετ' αὐτῶν ἐπράξαμεν ", altera " νῦν δὲ ἐν τῇδε τὰ δεινότατα κινδυνεύομεν παθεῖν ".

Huiusmodi anacoluthiam in eis quoque locis deprehendimus,

(1) Cfr. Kullander, op. cit., pp. 8-14.

ubi enuntiationis explicandae subiectum in explicantem, quae praecedit, ita transfertur, ut huius regimini subiciatur: cfr. I 72, 1 τῶν δὲ Ἀθηναίων ἔτυχε γὰρ πρεσβεία πρότερον..... παροῦσα, καὶ ὡς ᾔσθοντο κ. τ. λ. I 115, 4 τῶν δὲ Σαμίων ἦσαν γάρ τινες.... ξυνθέμενοι.... διέβησαν κ. τ. λ. VIII 30, 1 τοῖς.... Ἀθηναίοις προσαφιγμέναι γὰρ ἦσαν... νῆες..., καὶ.... ξυναγαγόντες ἐβούλοντο κ. τ. λ. Quas structuras commixtas Herodoto ceterisque ionicis scriptoribus proprias Thucydides prope unus inter Atticos scriptores usurpavit (¹).

II.

Sed ad alias transeamus anacoluthias, quae cum pressi densique scriptoris natura pariter congruentes sententiarum quidem vim augent, expeditae vero ac facile currenti orationi moram adferunt. Saepe enim Thucydides in posteriore periodi membro modo particulam aliquam anacoluthice addit, modo nomen vel pronomen repetit, quo aut magis perspicua sit duorum membrorum coniunctio aut notio praecipua periodi per multos sententiarum ambitus deducta facilius in memoriam legentium reducatur.

Has quidem anacoluthias ut ordine disponamus, I.um particula δέ apodosi additur a protasi propter interiecta enuntiata disiunctae, praesertim cum aliud concludit scriptor quam quod ex propositis effici licebat: cfr. I 11, 1 ἐπειδὴ δὲ ἀφικόμενοι μάχῃ ἐκράτησαν (δῆλον δέ....), φαίνονται δ' οὐδ' ἐνταῦθα κ. τ. λ. VIII 70, 1 ὡς δὲ....ἥ τε βουλὴ... ὑπεξῆλθε...., οἱ δὲ τετρακόσιοι.... ἀπεκλήρωσαν κ. τ. λ. — IV 132, 2 καὶ ἐτύγχανε γὰρ τότε Ἰσχαγόρας.... μέλλων... πορεύσειν..., ὁ δὲ Περδίκκας..... διεκώλυσε κ. τ. λ. II.um particulae δέ et καί in eodem

---

(¹) Cfr. Kaempfner, op. cit. p. 89 seq., Krueger, gr. synt. 60, 4, 2, et Hjal. Saeve, *De vi et usu particulae* γάρ *apud Thucydidem*. Upsaliae, 1864, p. 25; qui particulam γάρ « profecto » explicat in his locis.

enuntiato post interiectam parenthesim anacoluthice adduntur: cfr. VI 21, 2 ubi post parenthesim legimus αὐτόθεν δὲ.... ἐπιέναι, quae sententia opposita est praegressae parenthesi. VII 33, 2 πᾶσα ἡ Σικελία πλὴν Ἀκραγαντίνων (οὗτοι δ' οὐδὲ μεθ' ἑτέρων ἦσαν), οἱ δ' ἄλλα κ. τ. λ. (1) III.um particulae δὴ et οὖν cum οὕτω, τότε, ἐνταῦθα apodosi saepe adduatur, etiamsi protasis ex participio tantum constet: cfr. I 91, 4 Θεμιστοκλῆς ἐπελθὼν τοῖς Λακεδαιμονίοις ἐνταῦθα δὴ φανερῶς εἶπεν κ. τ. λ. II 58, 2 ἐπιγενομένη γὰρ ἡ νόσος ἐνταῦθα δὴ πάνυ ἐπίεσε κ. τ. λ. VII 6, 1 ὁ δὲ Νικίας καὶ οἱ Ἀθηναῖοι νομίζοντες....... ἀντεπῆσαν οὖν κ. τ. λ. (2) IV.um post interiecta enuntiata notio praecipua aliis repetitur verbis, quibus illa aut in memoriam revocetur aut etiam corrigatur accuratiusque definiatur. Qui epanalepsis usus vel maxime sub sensus cadit, cum post non ita magnum intervallum idem verbum aut simile repetitur: cfr. I 18, 1 ἐπειδὴ δὲ οἵ τε Ἀθηναίων τύραννοι καὶ οἱ ἐκ τῆς Ἑλλάδος.... οἱ πλεῖστοι καὶ τελευταῖοι.... κατελύθησαν (ἡ γὰρ Λακεδαίμων....) μετὰ δὲ τὴν τῶν τυράννων κατάλυσιν ἐκ τῆς Ἑλλάδος κ. τ. λ. IV 73, 4 οἱ γὰρ Μεγαρῆς, ὡς οἱ Ἀθηναῖοι ἐτάξαντο....., οὕτω δὴ.... οἱ τῶν φευγόντων φίλοι Μεγαρῆς.... ἀνοίγουσι κ. τ. λ. VIII 99, 1 οἱ ἐν τῇ Μιλήτῳ Πελοποννήσιοι, ὡς...... οὐδεὶς ἐδίδου...., οὕτω δὴ ὁ Μίνδαρος.... ἔπλει κ. τ. λ. — IV 36, 3 οἱ Λακεδαιμόνιοι βαλλόμενοί τε ἀμφοτέρωθεν...... (ἐκεῖνοί τε γὰρ.....), ἀμφίβολοι ἤδη ὄντες κ. τ. λ. VI 18, 6 τῷ δὲ εἰωθότι κόσμῳ, ὥσπερ καὶ οἱ πατέρες...., καὶ νῦν τῷ αὐτῷ τρόπῳ κ. τ. λ. (3).

Item, ut omnes notiones, quae ad rem aliquam declarandam valeant, sua vi quam maxime stent, verbum finitum ita participiis appositivis illustratur, ut haec quoque proprio subiecto sint instructa, quod modo non ad integrum enuntiati primarii subiectum pertineat, modo latius pateat. Quae appositiones, cum sae-

(1) Has particulas plerique explanatores haud recte delere nobis videntur, cum non sit veri simile eas librariorum arbitrio irrepsisse, quippe quae non faciliorem, sed asperiorem orationis decursum efficiant.

(2) Cfr. Kruegee, gr. synt. 65. 9, 1; 69. 52, 3.

(3) Cfr. Kampfner, op. cit., pp. 7-13.

pissime occurrant, densum compressumque efficiunt sermonem et ad eam, quae αὐστηρὰ ἔκφρασις a Dionysio appellatur, haud parum conferunt. Horum tamen participiorum subiecta logicam semper conexionem cum subiecto enuntiationis primariae habent, quippe quae una cum hoc rem verbo finito expressam efficiant. In duas autem species ea recte partitur Kampfner (1), prout inter absolutum participii nominativum et subiectum enuntiationis primariae plus minusve rationis intercedit. Participium enim appositivum et notio primaria quadam etiam structurae cognatione inter se continentur in iis locis, ubi I.um nominativus, qui partem indicat, cum participio coniunctus appositio est nominativi totum continentis: II.um nominativus partem indicans appositio est nominativi, qui totum continet, cum participio coniuncti: III.um nominativus, qui totum continet, coniunctus cum participio appositio est nominativi partem indicantis: IV.um nominativus totum continens appositio est nominativi, qui partem indicat, cum participio coniuncti. His autem nominativis, qui logice inter se sunt coniuncti, cum alter alterius partem indicet, alios eiusdem generis adiungendos putamus:

I.um subiectum participii idem sibi vult quod subiectum verbi finiti, cum alterum multitudinem, alterum singulos homines significet: cfr. II 16, 2 ἐβαρύνοντο (οἱ Ἀθηναῖοι)...... οὐδὲν ἄλλο ἢ πόλιν τὴν αὑτοῦ ἀπολείπων ἕκαστος κ. τ. λ. VI 44, 2 καὶ προσβαλοῦσα ἡ πᾶσα παρασκευὴ..... παρεκομίζοντο (ἕκαστοι) τὴν Ἰταλίαν κ. τ. λ. VI 62, 1 οἱ λοιποὶ τῶν Ἀθηναίων στρατηγοὶ.... λαχὼν ἑκάτερος.... ἔπλεον κ. τ. λ.

II.um nominativum participii absolutum interdum sequuntur cum verbis finitis subiecta ὁ μέν - ὁ δέ, quorum posterius ad subiectum participii, prius ad obiectum spectat, aut prius tantum cum participio nectitur: cfr. III 34, 3 ὁ δὲ (Πάχης) προκαλεσάμενος ἐς λόγους Ἱππίαν....., ὁ μὲν (sc. Ἱππίας) ἐξῆλθε παρ᾽ αὐτόν, ὁ δ᾽ (sc. Πάχης) ἐκεῖνον.... ἐν φυλακῇ ἀδέσμῳ εἶχεν IV 80, 4 προκρίναντες (Λακεδαιμόνιοι) ἐς δισχιλίους, οἱ μὲν (sc. οἱ δισχίλιοι) ἐστεφανώσαντο....., οἱ δὲ (sc. Λα-

(1) Cfr. Kampfner, op. cit., pp. 25-30 et locos ibidem allatos.

κεδαιμόνιοι).... ἠφάνισαν κ. τ. λ. — II 52, 2 φθάσαντες τοὺς νήσαντας οἱ μὲν ἐπιθέντες.... ὑφῆπτον, οἱ δὲ..... ἀπῆσαν, ubi φθάσαντες proprie ad sola verba οἱ μὲν.... ὑφῆπτον pertinet (¹).

Rarius quidem participium appositivum et notio primaria, quod ad grammaticam attinet, inter se pugnant, cum alteri subiectum concretum, alteri subiectum abstractum aut pronomen τὶς pro subiecto aut verbum impersonale suppetat: cfr. IV 23, 2 καὶ τὰ περὶ Πύλον ὑπ' ἀμφοτέρων κατὰ κράτος ἐπολεμεῖτο, Ἀθηναῖοι μὲν... περιπλέοντες...., Πελοποννήσιοι δὲ... στρατοπεδευόμενοι κ. τ. λ. V 70 ἡ ξύνοδος ἦν, Ἀργεῖοι μὲν καὶ οἱ ξύμμαχοι.... χωροῦντες, Λακεδαιμόνιοι δὲ (χωροῦντες) κ. τ. λ. VI 61, 5 εἴρητο δὲ....., θεραπεύοντες (οἱ Ἀθηναῖοι)... καὶ.... βουλόμενοι κ. τ. λ. VII 42, 2 κατάπληξις... οὐκ ὀλίγη ἐγένετο,... ὁρῶντες κ. τ. λ.

Quibus in omnibus locis participium appositivum cum suo subiecto congruit genere, numero, casu, et anacoluthia ex eo oritur, quod verbum finitum deest, ad quod apte illud referatur, et solum constructione ad intellectum participium ad verbum finitum enuntiati primarii pertinet.

Saepius vero participium appositivum subiecto caret et ab antecedenti nomine, quocum logice cohaeret, vel genere vel numero vel casu discrepat, cum scriptor non grammaticam illius nominis formam, sed vim ei subiectam respexerit. Quibus in anacoluthiis recensendis ut incipiamus a generis discrepantiis, I.ᵘᵐ participium nomini collectivo adiunctum masculini generis semper est, cum pro nomine collectivo in singulari aut plurali numero posito ipsi homines, quos illud significat, sint cogitandi (cfr. I 52, 1. 110, 4; II 25, 5. 91, 1 et 4; III 79, 3; IV 2, 3. 15, 1; VII 22, 1; VIII 64, 5) II.ᵘᵐ participii appositivi genus neutrum est, nominis, ad quod refertur, masculinum aut femininum: cfr. II 47, 3 ἡ νόσος πρῶτον ἤρξατο γενέσθαι τοῖς Ἀθηναίοις, λεγόμενον μὲν καὶ πρότερον πολλαχόσε ἐγκατασκῆψαι κ. τ. λ. ubi plerique explanatores existimant λεγόμενον non casum absolutum ita ut ad ἐγκατ. audiatur αὐτήν, sed parti-

(¹) Cfr. Krueger, gr. synt. 56. 9, 1-3.

cipium appositivum, ad quod aut νόημα aut alia huiusmodi notio sit cogitanda. II 76, 1 Οἱ... Πελοποννήσιοι.... ἐν ταρσοῖς καλάμου πηλὸν ἐνίλλοντες ἐσέβαλλον...., ὅπως μὴ διαχεόμενον.... φοροῖτο, ubi ad διαχεόμενον mente cogitandum est subiectum neutrum, quod non solum lutum, sed crates luto refertas significet, ut τὸ ἐμβαλλόμενον (1).

Quod vero ad numeri dissimilitudinem attinet, omittimus pervulgatam atque etiam a Thucydide saepissime adhibitam, qua participium adiunctum nomini collectivo ut πόλις, ὅμιλος, μέρος, τὸ κοινόν, στράτευμα, δῆμος etc., Λέσβος, Σαλαμίς etc., aut pronominibus ἕκαστος, τὶς, ἕτερος in numero plurali est positum (2). At numerus pluralis participii et verbi finiti usurpatur a Thucydide pro singulari etiam cum ad participium aut verbum finitum cogitatione audiendi sunt ceteri homines, qui una cum subiecto ad rem efficiendam conferunt: cfr. III 109, 2. 112, 5; IV 86, 1; VI 25, 2. 64, 3; VII 48, 1 etc., ubi de imperatore eiusque collegis sermo est. Multo autem rarius scriptor respiciens subiectum maioris momenti numerum singularem participii pro plurali ponit: cfr. IV 73, 4; VIII 63, 1 etc. (3).

De casuum denique anacoluthiis disserentes vulgatissimas item silentio praeterimus, ut accusativum ac rarius nominativum participii, quod dativo appositum praedicati vice simul fungitur cum infinitivo ex verbo primario pendenti. Insolentius vero adhibitum videmus:

I.um nominativum participii appositivi pro genitivo, dativo, accusativo: cfr. I 137, 4 ἐδήλου δ' ἡ γραφὴ (τοῦ Θεμιστοκλέους)..... γράψας κ. τ. λ. quasi praecesserit ἔγραφε δὲ (ὁ Θεμιστοκλῆς). VII 42, 2 καὶ τοῖς μὲν Συρακοσίοις καὶ ξυμμάχοις κατάπληξις.... οὐκ ὀλίγη ἐγένετο..... ὁρῶντες κ. τ. λ. quasi praecesserit οὐκ ὀλίγον κατεπλάγησαν. II 53, 4 Θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργεν.... κρίνοντες

(1) Cfr. II 3, 3 ἁμάξας... καθίστασαν, ἵν' ἀντὶ τείχους ᾖ, ubi verbi ᾖ subiectum pro "ἅμαξαι" est cogitandum τοῦτο, τὸ καθιστάναι τὰς ἁμάξας.

(2) Cfr. Krueger, gr. synt. 58. 4, 1-2.

(3) Cfr. Krueger, gr. synt. 63. 4, 2.

κ. τ. λ. quasi praecesserit Θεῶν δὲ φόβῳ ἢ ἀνθρώπων νόμῳ οὐδενὶ ἀπείργοντο κ. τ. λ. (¹).

II.um accusativum participii pro nominativo, genitivo, dativo: cfr. II 74, 1 οἱ Πλαταιῆς ἐβουλεύσαντο.... ἀνέχεσθαι καὶ γῆν τεμνομένην, εἰ δεῖ, ὁρῶντας καὶ ἄλλο πάσχοντας κ. τ. λ.. ubi accusativi participii adhibiti sunt, quasi apta esset sententia ex interposito δεῖ. I 10, 4 περίνεως δὲ οὐκ εἰκὸς πολλοὺς ξυμπλεῖν ἔξω τῶν βασιλέων καὶ τῶν μάλιστα ἐν τέλει, ἄλλως τε καὶ μέλλοντας.... ἔχοντας κ. τ. λ. ubi proprie μελλόντων et ἐχόντων dicendum erat, cum non de solis vectoribus intelligi possint verba, sed ad omnem Graecorum exercitum spectent. V 79, 1 ἔδοξε τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ Ἀργείοις σπονδὰς καὶ ξυμμαχίαν εἶμεν.... δίκας διδόντας κ. τ. λ. quasi praecesserit τοὺς Λ.... ποιεῖσθαι.

III.um dativum pro genitivo: cfr. I 62, 3 ἦν δὲ ἡ γνώμη τοῦ Ἀριστέως..... ἔχοντι..... ἐπιτηρεῖν κ. τ. λ. quasi praecesserit ἔδοξε τῷ Ἀριστεῖ.

IV.um genitivum pro nominativo, dativo, accusativo: cfr. III 13, 7 βοηθησάντων δὲ ὑμῶν προθύμως πόλιν τε προσλήψεσθε κ. τ. λ. ubi sententia disiuncta ac separata maiore vi effertur. V 103, 1 τοῖς δὲ.... ἀναρριπτοῦσι.... γιγνώσκεται σφαλέντων κ. τ. λ. ubi σφαλέντων pro σφαλεῖσι dictum est, quo magis distingueretur. IV 41, 4 οἱ δὲ..... πολλάκις φοιτώντων αὐτοὺς ἀπράκτους ἀπέπεμπον κ. τ. λ. ubi genit. abs. φοιτώντων pro accus. φοιτῶντας positus est eadem de causa ac in superioribus locis (²).

III.

Harum igitur anacoluthiarum aliae constructione ad intellectum explicantur, aliis interiecta enuntiata locum dederunt, alias de-

(¹) Cfr. Krueger, gr. synt. 45. 2, 2-3; 56. 9, 4.

(²) Cfr. Kampfner, op. cit., pp. 29-39, et Nagel, op. cit., pp 45-47

nique, et has quidem crebriores, adamavit scriptor, ut participium a reliquo enuntiato grammatice disiunctum suapte vi quam maxime staret et sententiarum gravitatem augeret. Quod cum secutus sit Thucydides etiam in oppositis enuntiati membris colligandis, plerumque fit ut haec inter se non apte cohaereant. Nam aut particulae μέν - δέ, οὐκ - ἀλλά, τέ - καί, τέ - τέ, καί - καί, οὔτε - οὔτε etc. non sunt additae substantivis verbisque inter se respondentibus, aut pro δέ in altero membro alia particula posita est, aut altera utra particula totumve membrum posterius deest, aut posterioris membri structura cum prioris non congruit: unde orta est magna anacoluthiarum copia, de qua copiose et diligenter disseruerunt Kampfner (¹) et Oeltze (²).

Haec quidem concinnitatis neglegentia et structurarum commutatio quam praefractum verborum circuitum efficiat, nemo non videt, praesertim cum complures ex his anacoluthiis in unum locum sint congestae; ut V 14 ubi in re enarranda transit Thucydides ab enuntiatione consecutiva ad sententiam liberam (ξυνέβη... ὥστε πολέμου μὲν μηδὲν ἔτι ἅψασθαι μηδετέρους, πρὸς δὲ τὴν εἰρήνην μᾶλλον τὴν γνώμην εἶχον); causas autem exponens duas adhibet periodos per μέν et δέ coniunctas, quarum utraque transitum a participiis ad verba finita et structuram per se constantem continet (οἱ μὲν Ἀθηναῖοι πληγέντες..... καὶ οὐκ ἔχοντες.... καὶ τοὺς ξυμμάχους ἅμα ἐδέδισαν.... μετεμέλοντό τε ὅτι.... οὐ ξυνέβησαν — οἱ δ᾽ αὖ Λακεδαιμόνιοι παρὰ γνώμην μὲν ἀποβαίνοντος σφίσι τοῦ πολέμου..... περιπεσόντες δὲ..., καὶ λῃστευομένης τῆς χώρας.... αὐτομολούντων τε τῶν Εἱλώτων καὶ ἀεὶ προσδοκίας οὔσης...., ξυνέβαινε δὲ.... καὶ.... οὐκ ἤθελον... οἱ Ἀργεῖοι,...., τῶν τε ἐν Πελοποννήσῳ πόλεων ὑπώπτευόν τινας ἀποστήσεσθαι κ. τ. λ.).

Ex iis, quae hactenus disseruimus, satis patere nobis videtur non modo unde Thucydidiae anacoluthiae sint ortae, quid spectent

(¹) Cfr. Kampfner, op. cit., pp. 18-25.

(²) Cfr. Oeltze, op. cit., pp. 36-53, 55-60.

et quatenus a posteriore Atticorum scriptorum syntaxi abhorreant, sed etiam quantum a veritate deflexerint plerique veteres rhetoricae disciplinae magistri, qui suas de Thucydidio scribendi genere sententias litteris prodiderunt. Cum enim hi de scriptorum laudibus vitiisque non ex veritate, sed ex opinione iudicium plerumque facerent, Thucydides quoque, qui ab undique expleta et perfecta dicendi forma longius abesset, in vituperationem cecidit, nulla aetatis scriptorisque naturae ratione habita. Quod si illa tantum constructionis praecepta, quae post longum temporis intervallum ad rationem sunt revocata, respexeris, multa sane apud Thucydidem invenies, quae reprehensionem moveant. At hae anacoluthiae a certis ubique causis profectae et laudabili consilio inservientes, nedum excusationis indigeant, parva quidem aut verborum aut structurae commutatione ad communem Atticae syntaxis normam revocari possunt. Namque alias, cum graecae linguae propriae sint, ab optimis quoque posterioris aetatis scriptoribus vulgo usurpatas esse constat; aliae vero ex Thucydidis indole et condictione manarunt, qui nullis vinculis impeditus certae disciplinae accommodatam sibi elocutionem et syntaxim invenit. Qua in re nec adfectata vetustatis imitatione nec rhetoricis, quas vocant, figuris dedita opera est usus, sed eas structuras elegit, quae tantas res rerumque causas quam verissime ac dignissime effingerent atque exprimerent. Quamvis igitur inter Thucydidiam syntaxim et insequentem ac severiorem grammaticae rationem nonnihil intersit, attamen multo minus libertatis obscuritatisque attentissimus quisque lector in ea deprehendit quam quod in proverbium venit.

GIOVANNI NICCOLINI

LA LEGGE DI PUBLILIO VOLERONE

Tito Livio racconta che nell'anno 282/472 Publilio Volerone tribuno della plebe presentò al popolo una rogazione " ut plebei magistratus tributis comitiis fierent " [1]. Che valore storico ha questa legge? Il Mommsen [2] accetta la legge Publilia, ammettendo che avanti di essa fossero eletti i tribuni per mezzo delle curie, composte dei soli plebei: l'Herzog [3] fa una critica delle notizie storiche e del procedimento della discussione e conclude col rigettare questa legge.

Io mi accosto volentieri all'opinione dell'Herzog, di cui mi sembrano ben ragionate ed acute le osservazioni; nulladimeno credo conveniente trattar di nuovo la questione per altra via, studiandomi di investigare anche le ragioni per le quali a Publilio Volerone sia stata questa legge attribuita.

Rifacciamoci più dall'alto. Secondo le conclusioni del Pais, ottenute recentemente in una sua dotta memoria sul tribunato e sulla prima secessione [4], i tribuni della plebe trarrebbero in parte

---

[1] Liv. II, 56, 2.

[2] Mommsen, *Röm. Staatsrecht*, II, p. 266. III, p. 152.

[3] Herzog, *Ueber die Glaubwürdigkeit der aus der Römischen Republik bis zum Jahre 387 d. St. überlieferten Gesetze.* (Tübingen 1881).

[4] Pais, *Gli elementi sicelioti e italioti nella più antica storia di Roma,* negli *Studi Storici* vol. II. fasc. III. (Pisa 1893).

Il numero di cinque tribuni dimostrato assolutamente falso dal Mommsen

la loro origine dalla istituzione greca dei προστάται τοῦ δήμου ed avrebbero una strettissima relazione coll'importazione del grano dalla Sicilia. La plebe Romana così composta, come il Mommsen ce la descrive, che doveva trovarsi assai spesso affamata (1), che non aveva ordinamento civile, divisa in quattro grandi tribù, le quali prendevano il nome dai quartieri della città che essa abitava (2), potè farsi per la prima volta riconoscere nella costituzione politica per mezzo della creazione dei tribuni (3), dei suoi προστάται o patroni (4), di coloro insomma che fungessero l'ufficio di questi,

---

(*Röm. Staatsrecht*, II, p. 264), il nome non storico di essi (come si può ricavare dal Mommsen stesso, *Röm. Forschungen* I p. 45 sg. e 54 sg.), l'uguaglianza del motivo colla secessione sul Gianicolo, la varia e molteplice tradizione coi letterari abbellimenti facevano dubitar molto dell'autenticità della prima secessione; finchè il Pais dopo ulteriori considerazioni sulle somiglianze di questa colla seconda e dopo avere dimostrato l'origine dell'apologo di Menenio dal racconto erodoteo della secessione di Teline di Gela, concomitante principalmente la questione del grano, ha concluso che essa sia apocrifa. Ma v. meglio mem. cit.

(1) Ne danno prova, se non mi inganno, le frequenti spedizioni del grano fatte dall'Etruria, dalla Campania e dalla Sicilia.

(2) Festus p. 371. Varro *de l. l.* V 56. Le diciassette tribus rusticae, merita appena ricordarlo, hanno tutte un nome di famiglia patrizia, tranne la Crustumina, sulla quale cfr. Mommsen, *Röm. Geschichte* I p. 35 e 278. Herzog, *Röm. Staatsverf.* I p. 141.

(3) Che la creazione dei tribuni sia avvenuta per via pacifica, non è credibile: la via rivoluzionaria è più consentanea in generale all'indole di ogni popolo e in particolare alla tradizione storica di Roma. Infatti oltre alle due secessioni reputate false: la prima per la istituzione dei tribuni e quella per la legge Canuleia, ve ne sono altre riconosciute autentiche: la secessione per la ricostituzione del tribunato e quella per causa dei debiti sul Gianicolo; nonchè le due minaccie: una al tempo della legge Terentilia (Dionys. X 35), l'altra al tempo delle leggi Licinie-Sestie (Liv. VI 42, 10).

(4) Zonara VII 15, volendo indicare l'ufficio, che compiono i tribuni, si esprime così: " ἐπ' ἐνιαυτὸν τοὺς προστάτας ὡς ἀρχήν τινα ἀπεδείκνυσαν, τῇ μὲν τῶν Λατίνων γλώσσῃ καλουμένους τριβούνους, δημάρχους δὲ προσαγορευομένους τῇ Ἑλληνίδι φωνῇ ". Cfr. per il significato App. *de b. c.*

la difendessero dai soprusi e dalle violenze dei patrizî e dei magistrati loro (1), ne curassero e ordinassero la distribuzione del grano (2), ne assicurassero la libertà (3). Di qui si spiega, quanto umile e pressochè spregevole sia stata nei primi tempi questa istituzione, tanto da non essere i tribuni neppure ammessi in senato (4);

II, 4: " οἱ δ' Ἀλλόβριγες ἐνδοιάσαντες ἐκοινώσαντο Φαβίῳ Σάγγᾳ, ὃς ἦν τῶν Ἀλλοβρίγων προστάτης, ὥσπερ ἁπάσαις πόλεσιν ἔστι τις ἐν Ῥώμῃ προστάτης ". Ibid, 144.

(1) Cic. *de legg: III*, 9: « plebes quos pro se contra vim auxilii ergo creassit »; così *ibid.*, 16; p. *Quinctio* 63; *de re pub.* II, 58. Liv. II, 33, 1. III, 13, 6. 19, 9. 67, 9. VI, 37, 4. Dionys. VI, 87, 3. VII, 17, 1. 22, 2. X, 4. 34. App. *de b. c.* I, 1. 33. Claudio nel discorso di Lione I, 30.

(2) La strettissima relazione del culto di Cerere col tribunato e l'ipotesi quindi che questo fosse venuto dalla Sicilia per mezzo di quello, ci inducono a credere che i tribuni nei primissimi loro tempi sopraintendessero anche alla distribuzione del grano. E di ciò si può trovare una prova nell'asylum Cereris presso il quale tutti i poveri che vi fossero accorsi nelle strettezze della miseria, avrebbero trovato pane, e il fanum non si chiudeva mai a tali persone (Varro. apd. Non. p. 60 L. M.). Del resto anche gli edili, che corrispondevano in certo modo agli ἀγορανόμοι greci, perchè τὴν τῶν ὠνίων ἀγορὰν ἐπετράπεσαν, da principio non erano che ministri dei tribuni, i quali se ne servivano come di viatores (Dionys. VI, 90, 3. Zon. VII, 15): solo più tardi essi acquistarono attribuzioni speciali. Cfr. Cic. *Ver.* V, 36. Si noti inoltre il praefectus annonae creato molto dopo. (Liv. IIII, 12, 8).

(3) Come è noto, Cerere era la dea protettrice della libertà plebea ed aveva un fanum col diritto di asilo (Varro. apd. Non. p. 60 L. M.) e i tribuni dovevano tenere aperta la loro casa giorno e notte, ὥσπερ λιμὴν καὶ καταφυγὴ τοῖς δεομένοις (Plut. *Quaest. Rom.* 81, D); a tale scopo era ad essi proibito di pernottare fuori di Roma (Gell. *Noct. Att.* XIII, 12, 9. III, 2, 11; Dio. XXXVII, 43, XXXXV, 27, XXXXVI, 49; Macrob *Sat.* I, 3, 8; Servius *ad Aen.* V, v. 738); essendo loro concesso solamente nelle ferie Latine (Dionys VIII, 87). Era pure in Roma una statua rappresentante il sileno Marsia, simbolo anch'esso della libertà della plebe. V. Pais *mem. cit.* p. 185 sq.

(4) Val. Max. II, 2, 7: « Illud quoque memoria repetendum est, quod tribunis pl. intrare curiam non licebat, ante valvas autem positis subselliis decreta patrum attentissima cura examinabant, ut, si qua ex eis improbassent,

di qui si deve spiegare il carattere di essa essenzialmente plebeo ([1]); e non già il numero di cinque rigettato egregiamente dal Mommsen ([2]), nè il numero di due ([3]), che non ha alcun significato, si deve ammettere pei tribuni; ma quattro essi furono, come narra la tradizione di Diodoro, sostenuta valorosamente dal Niese: uno per ogni tribù urbana, dalla quale presero il nome ([4]), pe-

---

rata esse non sinerent ». Zon. VII, 15. " τὸ μὲν οὖν πρῶτον (*i tribuni della plebe*) οὐκ εἰσῄεσαν εἰς τὸ βουλευτήριον, καθήμενοι δὲ ἐπὶ τῆς εἰσόδου τὰ ποιούμενα παρετήρουν, καὶ εἴ τι μὴ αὐτοῖς ἤρεσκε παραχρῆμα ἀνθίσταντο ".

([1]) Liv. II, 33, 1: « Neve cui patrum capere eum magistratum liceret. » cfr. IIII, 25, 11. Fa meraviglia che appresso venga la legge Trebonia (Liv. III, 65, 3) ad impedire che per mezzo della cooptatio si eleggano tribuni i patrizî. Zon. VII, 15 non ci tramanda questa legge, ma anzi asserisce: " καὶ συχνοὶ τῶν σφόδρα εὐπατριδῶν ἀπείπαντο τὴν εὐγένειαν ἔρωτι τοῦ μέγα δυνηθῆναι καὶ ἐδημάρχησαν ". Il caso di transitio ad plebem lo abbiamo soltanto in Clodio; fa proprio meraviglia che al tempo di Trebonio il tribunato potesse offrir tanto da soddisfare al desiderio di comando. L'Herzog, *Röm. Staatsverf.* I p. 195 n. 6 non ammette questa legge; il Pais nelle sue lezioni era della medesima opinione.

([2]) Mommsen. *Röm. Staatsr.* II p. 263 sq.

([3]) Dopo la bella dimostrazione che ha fatto il Niese *De annalibus Romanis observationes* (Marburgo 1886), che il numero dei tribuni per la prima volta sia stato di quattro, sostenendo la notizia di Diodoro XI, 68, mi sembra che coloro, i quali ammettono che i primi tribuni della plebe fossero due, vogliano dare troppa importanza all'origine del tribunato, trasportando fino a quel tempo l'antagonismo vivo e fiero dei tribuni coi consoli nelle lotte civili dei tempi storici. Tutto ciò mi sembra frutto di studiato parallelismo, e Ciceroне *apd.* Asc. p. 68, 1 (ed. Kiessling e Schöll), il quale più esplicitamente ci dà un tal numero, aggiunge che essi furono eletti nei comizi curiati e cogli auspici, ed arriva persino a trovare in essi una somiglianza cogli efori di Sparta: *de re pub.* II, 58. *de legg.* III, 16. « Qua re nec ephori Lacedaemone sine causa a Theopompo oppositi regibus nec apud nos consulibus tribuni ». Merita notare che in seguito a questo parallelismo dei tribuni cogli efori probabilmente fu ad essi attribuito il numero di cinque, perchè tanti appunto erano gli efori. V. Pais negli *Studi Storici* Vol. III p. 352 (Pisa 1894).

([4]) In quanto alla derivazione dei tribuni della plebe dai tribuni militari

rocchè fu questa un' istituzione con attribuzioni esclusivamente cittadine, nata in città e che estendeva il suo campo d' azione nella sola città (1). Come si facesse la elezione dei tribuni in questi primi tempi, non è facile stabilirlo; certo è, che i patrizî non dovettero prender parte all'elezione di ufficiali che non li dovevano rappresentare, che non erano magistrati (2) e che dovevano essere scelti nel seno della plebe per proteggerla da loro. E certo si tenne la forma di elezione più opportuna per essa, cioè quella dalla quale erano esclusi i patrizî (3).

Così noi possiamo comprendere l' incertezza della tradizione Liviana, la quale, mentre ci dice; " ut plebei magistratus tributis comitiis fierent " (4), tace assolutamente il modo, come per lo innanzi venissero eletti; e, mentre da un lato aggiunge: " res......,

---

(Mommsen *Röm. Staatsr.* II p. 262), mi piace notare Liv. VII, 5, 9: « cum eo anno (392/362) primum placuisset tribunos militum ad legiones suffragio fieri — nam et antea, sicut nunc, quos Rufulos vocant, imperatores ipsi faciebant — ». Cfr. VIIII, 30, 3. Se prima di questo tempo i tribuni militum venivano tutti eletti dai consoli (cfr. Mommsen *Röm. Staatsr.* II p. 177), la elezione dei tribuni della plebe sarebbe stata subordinata ad esigenze militari e toltane quindi l'autorità alla plebe

(1) App. *de b. c.* II, 31: " οὐδὲ γὰρ προϊέναι τών τειχῶν τοῖς δημάρχαις ἐφίεται "· Dionys VIII, 87, 6: " οὐδενὸς γάρ εἰσι τῶν ἔξω τῆς πόλεως οἱ τὴν δημαρχικὴν ἔχοντες ἐξουσίαν κύριοι· περιγέγραπται γάρ αὐτῶν τὸ κράτος τοῖς τείχεσι ". A Cesare Augusto solamente nel 724/30, la seconda volta che ottenne la potestà tribnnicia, fu allargato il campo di azione: Dio. LI, 19 " τὸν Καίσαρα τήν τε ἐξουσίαν τὴν τῶν δημάρχων διὰ βίου ἔχειν καὶ τοῖς ἐπιβοωμένοις αὐτὸν καὶ ἐντὸς τοῦ πωμηρίου καὶ ἔξω μέχρις ὀγδόου ἡμισταδίου ἀμύνειν, ὃ μηδενὶ τῶν δημαρχούντων ἐξῆν ".

(2) Mommsen, *Röm. Staatsr.* I p. 7 sg.

(3) Vedi la bellissima teoria del Mommsen *Röm. Staatsr.* III p. 152 sui clienti: essa supera magistralmente questa difficoltà, ma non ci toglie di fare le nostre osservazioni, le quali trovano la loro ragione di essere nella oscurità e nelle incoerenze della tradizione.

(4) Liv. III, 56, 2.

quae patriciis omnem potestatem per clientium suffragia creandi, quos vellent, tribunos auferret „ (1) dall'altro con una contraddizione manifesta: " res maior victoria suscepti certaminis quam usu: plus enim dignitatis comitiis ipsis detractum est patribus ex concilio submovendis, quam virium aut plebi additum est aut demptum patribus „ (2): lo scopo della legge sarebbe stato prefisso: togliere, cioè, ai patrizî la possibilità di esercitare per mezzo dei loro clienti influenza sulla elezione dei tribuni, poi Livio stesso fa supporre che avanti vi avessero preso parte i patrizî e neppure dopo che ne sono esclusi, vi disconosce la loro potenza. Livio adunque, o la sua fonte, non aveva chiaro nella mente questo fatto (3).

La legge è presentata nel 282/272 da Publilio Volerone al popolo. Si può domandare, in quali comizi doveva esser discussa e votata. Livio dice esplicitamente che fu adunato il concilium plebis (4). E sebbene il primo anno più che per un'ostinata opposizione dei patrizî o per una possibile intercessione di qualche tribuno, la legge " suo ipsa molimine gravis „ fosse stata rimessa all'anno successivo ed in questo la lotta avesse avuto il suo maggior fervore, tuttavia l'avversione dei patrizi e dei consoli (5) vi si mostra sempre così manifesta da non lasciare in verun modo supporre che fosse stato concesso dal senato l'assenso alla presentazione di questa legge. E poichè le conclusioni di questo con-

---

(1) Liv. II, 56, 3.

(2) Liv. II, 60, 5.

(3) V. Herzog, *mem. cit.*

(4) Liv. II, 56, 16. 57, 2 cfr. Weissenborn apd. Liv. *VI*, 38, 7. Anche dal modo, con cui i patrizî cercano di impedire la votazione della legge, si comprende che nel concilium plebis si procedesse ai suffragi per tribù. cfr. Weissenborn apd. Liv. II, 56, 10.

(5) Liv. II, 56, 10: « occupant tribuni templum postero die; consules nobilitasque ad impediendam legem in contione consistunt. submoveri Laetorius iubet, praeterquam qui suffragium ineant. adulescentes nobiles stabant nihil cedentes viatori. tum ex his prendi quosdam Laetorius iubet ».

cilium riguardavano i patrizî non meno che i plebei, noi otterremmo che i plebisciti avrebbero avuto effetto legale su tutto il popolo senza l'autorizzazione del senato, anzi contro la sua volontà, quando ancora non esisteva la legge Ortensia (1).

Del resto in tutta la narrazione Liviana (2) si scorge manifesto uno sforzo a render più straordinario l'avvenimento e vi spira un'aura di relativa modernità. La discussione della legge che da un anno è rimessa all'altro senza ragioni effettive; l'aggiunta del tribuno Laetorius, sulla cui personalità cadono non pochi sospetti (3); la condotta stereotipata di un Ap. Claudio (4); la lotta violenta fra i consoli e i tribuni, consueto espediente di tradizione nel periodo non istorico (5); l'*occupare templum* dei tribuni; tutto insomma ci trasporta alle vere e terribili lotte dell'età Graccana o posteriore, tutto ci convince di una elaborazione recente (6).

Quale sarebbe stata l'origine di questa tradizione per noi leggendaria?

La gens Publilia ha nella tradizione una vita di circa un se-

---

(1) Cfr. Mommsen, *Röm. Staatsr.* III p. 322.

Se volessimo prestar fede alla tradizione di Dionigi e di Dione presso Zonara, la maggiore potenza ai plebisciti si sarebbe data insieme colla pretesa legge di Volerone: Dionys. VIIII, 43, 4: " οἱ δὲ περὶ Πόπλιον δήμαρχοι οὐθὲν ἔτι διαμελλήσαντες τὸν ἐν τῷ πρόσθεν ἐνιαυτῷ οὐ δυνηθέντα νόμον ἐπικυρωθῆναι πάλιν εἰσέφερον, προσγράψαντες αὐτῷ...... πάντα τἆλλα, ὅσα ἐν τῷ δήμῳ πράττεσθαί τε καὶ ἐπικυροῦσθαι δεήσει, ὑπὸ τῶν φυλετῶν ἐπιψηφίζεσθαι κατὰ ταὐτόν· ὅπερ ἦν ἄρα τῆς μὲν βουλῆς κατάλυσις φανερά, τοῦ δὲ δήμου δυναστεία ". Cfr. Zon. VII, 17 v. Pais negli *Studi Storici* vol. II p. 182 (Pisa 1893).

(2) Quella di Dionys. VIIII, 41-49 nella sostanza è identica.

(3) Niese, *mem. cit.* p. VI.

(4) Mommsen, *mem.* sui Claudi.

(5) Per l'arresto dei consoli v. Mommsen *Röm. Staatsr.* I p. 150 n. 1, ed Herzog, *Röm. Staatsverf.* I p. 1143 n. 1.

(6) Anche nella forma troviamo prove: (Liv. II, 56, 10) *nobilitas* in luogo di *patres*, anacronismo; (Liv. II, 56, 12) *more maiorum*, anticipazione.

colo ed è esclusivamente plebea (1). Il membro più illustre di essa è Q. Publilius Philo, che fu quattro volte console e una volta dittatore, famoso per le tre leggi che portano il suo nome (2). Intorno a lui la tradizione ha voluto aggruppare, prima e dopo, altri personaggi, i quali conseguono a breve intervallo di tempo fra loro le prime cariche, e poi se ne perde ogni traccia. Gli organi pei quali sono giunte fino a noi le notizie intorno a questa gens, non sono fra loro molto concordi. I fasti Capitolini, Diodoro e Livio convengono che Q. Publilius Philo fosse stato quattro volte console (3), ma il solo Livio ne tramanda le gesta. In Livio solo troviamo che egli fu dittatore nel primo suo conso-

---

(1) Se si mette da parte Publilius Volero trib. pl., il primo personaggio della gens Publilia è L. Publilius Vulscus trib. mil. cons. pot. nell'anno 354/400 (*Fas. Cap. C. I. L.* I. p. 116. Liv. *V,* 12, 9), di cui v. n. 2 a pag. 13; l'ultimo è T. Publilius augur creatus de plebe nell'anno 454/300 (Liv. X, 9, 2).

(2) Q. Publilius Philo, cos. 415/339, Diod. XVI, 91. Liv. VIII, 12 (il quale ammette che egli fu dittatore in quest'anno e promulgò le tre note leggi); cos. II 427/327, Diod. XVII, 110. 112. Liv. VIII, 22; cos. III 434/320, Diod. XVIII, 44. Liv. VIIII, 7; cos. IIII 439/315, *Fas. Cap. C. I. L.* I p. 130. Diod. XVIIII, 66. Liv. VIIII, 22, 1 non nomina i consoli di quest'anno.

(3) V. *not. antec.* Liv. VII, 42, 2 nell'anno 412/342 ammette il plebiscito « ne quis eundem magistratum intra decem annos caperet ». Se noi vogliamo credere col Mommsen, *Röm. Staatsr.* I p. 500, che una dispensa da questa legge si potesse dare solo nelle strettezze di guerra, è con ciò giustificato il caso che Publilio fosse eletto per la terza volta, non per la quarta. Livio infatti nella terza volta accentua la ragione dell'elezione: (VIIII, 7, 15) « is, *i. e. interrex,* consules creavit Q. Publilium Philonem et L Papirium Cursorem iterum hand dubio consensu civitatis, quod nulli ea tempestate duces clariores erant ». Ma non così avviene nel 439/315, quarta volta del consolato di Publilio, in cui tutto il peso della guerra è sostenuto dal dittatore C. Fabius e dal suo magister equitum Q. Aulius Cerretanus e i « consules novi, sicut superiores, Romae manserunt » (Liv VIIII, 22, 1). Livio non li nomina neppure; sarebbero stati secondo i *Fasti Capitolini* (*C. I. L.* I p. 130) e Diod. XVIIII, 66, L. Papirius Cursor III e Q. Publilius Philo IIII; forse a bella posta, perchè non trova ragioni che autorizzino la dispensa da quella legge: egli manifestamente corregge la sua fonte stessa.

lato e fece le tre leggi dannose alla nobiltà e vantaggiosissime alla plebe; nel secondo suo consolato all'uscire di carica egli fu fatto per il primo proconsole e per il primo ebbe in questa carica dopo la presa di Neapolis il trionfo (1): a quella medesima guisa che Livio stesso, o la sua fonte, dà a questa famiglia l'onore di uno dei primi quinqueviri mensarii (2), del primo pretore plebeo (3), e di uno dei primi auguri plebei (4); nel terzo consolato egli compie insieme con Papirio Cursore, il quale veramente ne è parte precipua, l'impresa dell'Apulia contro i Sanniti e colla presa di Luceria e col far passare i Sanniti sotto il giogo rivendica l'onore romano perduto alle Forche Caudine: gloria questa contrastata a lui da un L. Cornelius, al quale un'altra tradizione attribuirebbe tutte queste gesta, facendolo dittatore con L. Papirius Cursor magister equitum (5); nel quarto suo consolato Diodoro, che attinge a buone fonti (6), ne cita sì per la quarta volta il nome di console, ma continua a mostrare di ignorarne le gesta,

---

(1) Liv. VIII, 26, 7: « Publilio triumphus decretus, quod satis credebatur obsidione domitos hostes in fidem venisse. duo singularia haec ei viro primum contigere, prorogatio imperii, non ante in ullo facta, et acto honore triumphus ».

(2) Liv. VII, 21, 5: « consules....... levare adgressi solutionem alieni aeris in publicam curam verterunt quinqueviris creatis, quos mensarios ab dispensatione pecuniae appellarunt. meriti aequitate curaque sunt, ut per omnium annalium monumenta celebres nominibus essent; fuere autem C. Duellius P. Decius Mus M. Papirius Q. Publilius et T. Aemilius ».

(3) Liv VIII, 15, 9 « Eodem anno (471/439) Q. Publilius Philo praetor primum de plebe...... est factus ».

(4) Liv. X, 9, 2 « quinque augures item de plebe: C. Genucius P. Aelius Paetus M. Minucius Faesus C. Marcius T. Publilius ».

(5) Liv. VIIII, 15, 9 « id magis mirabile est, ambigi, Luciusne Cornelius dictator cum L. Papirio Cursore magistro equitum ea res ad Caudium atque inde Luceriam gesserit, ultorque unicus Romanae ignominiae haud sciam an iustissimo triumpho ad eam aetatem secundum Furium Camillum triumphaverit, an consulum Papirique praecipuum id decus sit ».

(6) *Dal* Niebuhr in qua è ormai opinione comune.

come ha fatto della sua dittatura, dandoci invece, cosa notevolissima, assai esatta notizia, sebbene in brevi accenni, della dittatura di Q. Fabio (1).

Livio inoltre racconta, d'accordo con Dionigi (2), che il giovinetto C. Publilius, per causa dei debiti del padre fatto nexus di un L. Papirius (3), fu da questo ricercato di stupro e, poichè non soddisfece alla sua libidine, fu da esso nudato e battuto. Fuggì in pubblico il giovine lacerato dalle percosse e coi suoi lamenti mosse a tanta compassione il popolo, che per l'improvviso tumulto i consoli furon costretti a convocare il senato e subito fu dal popolo approvata la legge dell'abolizione dei nexi (4). Questo medesimo fatto è raccontato da Valerio Massimo (5) colla variante che invece di essere il nexus un C. Publilius figlio di un Publilius tribuno militare che fu fatto passar sotto il giogo dopo il trattato delle Forche Caudine, per la fonte di Valerio Massimo è un T. Veturius figlio di quello stesso console Veturio che fece il trattato delle Forche Caudine; di più in Valerio Massimo non si viene alla conseguenza dell'abolizione dei nexi, che costituisce l'alto merito della gens Publilia.

La fonte di Livio (6) attribuisce pure alla gens Publilia l'onore di avere accusato e gettato dalla Rupe nel 370/384 M. Manlio che si voleva far padrone di Roma; ma, se dobbiamo credere alla dimostrazione del Mommsen (7), poichè non esiste una lista dei tri-

---

(1) Diod. XVIIII, 66.

(2) Liv. VIII, 28, 2. Dionys. XVI, 5.

(3) Il Weissenborn apd. Liv. VIII, 28, 2 nota che i nomi di Papirius e e Publilius, usuraio e nexus, sono i medesimi dei consoli dell'anno dopo l'accordo delle Forche Caudine.

(4) Questa legge porta il nome dei consoli Poetelius e Papirius secondo Livio; secondo Varro. *de l. l* VII, 105 fu fatta sotto la dittatura di Poetelius. Nota influenza di memorie di famiglia.

(5) Val. Max. VI, 1, 9.

(6) Liv. VI, 19, 5.

(7) *Hermes* vol. V p. 253 sq.

buni e il nome di essi è venuto alla posterità raccomandato solamente ai fatti da loro compiuti, M. Menenius e Q. Publilius, accusatori di Manlio, non hanno più ragione di essere considerati personaggi storici di quella età dopo che la leggenda è stata dichiarata non autentica (1).

Finalmente nella cronologia Liviana si trova fra i primi tribuni militum cons. pot. eletti in seno alla plebe nel 354/400 un L. Publilius Vulscus e nel luogo di lui eletto l'anno dopo uno della medesima gens, Volero Publilius (2), laddove nella cronologia Diodorea questi nomi non si riscontrano affatto (3).

Come dunque abbiamo veduto, T. Livio in questo periodo di un secolo circa attinge moltissimo (se direttamente o no, non è il caso di investigare in questo luogo) alle memorie private dei Publilii, nelle quali manifestamente si scorge, come del resto in qualunque altra del medesimo genere, una tendenza ad illustrare la gens col raccogliere da ogni parte larga messe di glorie militari e civili e col renderne in pari tempo più antiche le origini. A questa duplice tendenza appunto corrisponde la leggenda di Volerone.

La leggenda di Volerone ci si presenta divisa in due parti. La prima non è che il tumulto suscitato dal non aver egli voluto farsi soldato semplice, mentre era centurione, per cui nel tempo che il littore gli scinde le vesti per batterlo colle verghe, appella

(1) Io non credo che possa infirmare il mio ragionamento l'opinione di coloro che a questo tribuno della plebe attribuiscono la legge Publilia de sponsu (GAJUS IIII, 22, III, 127 v. LANGE, *Röm. Alterth.* II p. 621. HERZOG, *Röm. Staatsverf.* I p. 212 n. 1). Del resto anche se rimanesse inalterata la personalità storica di questo tribuno, gioverebbe ciò egualmente alla nostra tesi, perchè ad esso la tradizione avrebbe attribuito un fatto non vero.

(2) LIV. V, 12, 10, ammette che L. Publilius Vulscus sia patrizio; ma lo SCHWEGLER, *Röm. Geschichte* III p. 149 ne ha dimostrato l'errore. I Fasti Consolari (*C. I. L.* I p. 116) registrano anch'essi questi due tribuni militum cons. pot.

(3) V. *C. I. L.* I p. 116.

al popolo e a furia di popolo, violati i littori, spezzati i fasci, è liberato. Questo fatto è precisamente la duplicazione di quello narrato da Livio stesso (II, 22, 2), e uno simile se ne legge pure in Livio II, 27, 10 sq.: fatti comuni in occasione di leve militari. Se pure non si vuol trovare un parallelismo fra questo e il racconto di C. Publilius, nei quali si potrebbe vedere, come dall'opera e dal sacrifizio di due membri della gens Publilia si volessero far derivare alla plebe due dei più grandi vantaggi: l'elezione dei tribuni della plebe nei comizi tributi e l'abolizione dei nessi. Nella parte legislativa Volerone non è altro, ciò che crede anche il Pais, che la copia di Publilio dittatore, e la prova eloquente ci è data dall'aver egli al pari del dittatore presentato la legge, che i plebisciti avessero valore legale su tutto il popolo. Nè bisogna dar troppa importanza al silenzio di Livio su questo proposito (1), poichè nella tradizione originaria dovevano stare insieme le due leggi, essendo, come abbiamo veduto sopra, nella necessità giuridica che non solo l'una ammettesse la contemporaneità dell'altra, ma persino la precedenza.

In quanto alla ragione, per cui in questo tempo sia stata fissata la legge Publilia, non si può dir nulla di preciso. Certo desta sospetto che in questo medesimo anno un'altra tradizione, conservataci da Diodoro (2), ammetta appunto la istituzione dei tribuni della plebe, senza far cenno nè di Volerone Publilio, nè della prima secessione; per cui secondo quella i tribuni sarebbero stati sempre eletti nel medesimo modo.

Finalmente mi piace notare che prima della legge Publilia lo Schwegler (3) ammette che i tribuni fossero eletti dalla plebe nei

---

(1) Il silenzio di Livio milita in nostro favore. Egli che getta il dubbio su tutta la tradizione di questo periodo non istorico (I, praef. 6. II, 18, 4. 22, 4. IIII, 23, 3. VI, 1, 2. VII, 6, 6. VIII, 40, 4. VIIII, 15, 9), può questa volta aver modificato la sua fonte; laddove Dionigi, privo di ogni senso critico, non si cura nè delle incoerenze storiche, nè degli anacronismi.

(2) Diod. XI, 68.

(3) *Röm. Geschichte*, II p. 553 sq.

tributi comizi, scorgendo in essa legge lo scopo della elezione dei tribuni messo in secondo grado a quello del la legalizzazione dei plebisciti, giusta la tradizione di Dionigi e Dione presso Zonara. Mentre sono lontanissimo dal tener conto della seconda parte dell'ipotesi dello Schwegler, parendomi destituita di ogni fondamento, la prima mi sembra, come egli stesso dice, la più consentanea alla natura dei magistrati plebei, e credo quindi poter concludere con molta probabilità che per la creazione dei tribuni, indipendentemente dal tempo della loro istituzione e dalla questione del loro numero, la forma di elezione dovette sempre essere per tribù.

Dott. AUGUSTO MANCINI

IL DRAMMA SATIRICO GRECO

AI MIEI MAESTRI

FRANCESCO ZAMBALDI E GIOVANNI SETTI

CON AFFETTO E RICONOSCENZA.

PREFAZIONE

Non è forse dato trovare nell' intiera storia della letteratura classica greca un argomento, che meno del drámma satirico abbia attratto a sè gli studî dei critici moderni. Dopo le geniali ricerche del Welcker e del Wieseler, tranne qualche lavoro parziale sul Ciclope euripideo, le molteplici e gravissime quistioni relative allo svolgimento storico ed alla natura del dramma satirico furono o trascurate del tutto o trattate con deplorevole leggerezza, a null' altro riuscendosi che ad esili ed inutili compilazioni del lavoro del Welcker: lavoro che se è per noi di capitale importanza, rappresenta peraltro solo i resultati della critica filologica di settanta anni or sono: le conclusioni della quale non possono ormai accettarsi che in piccola parte. Noi tentiamo quindi sulla scorta della tradizione letteraria, epigrafica ed artistica una trattazione generale e al tempo stesso minuta delle molteplici quistioni concernenti la natura e la storia del dramma

satirico. Per quel che riguarda peraltro la parte archeologica della nostra ricerca, noi dichiariamo che lo studio dei monumenti fu da noi istituito in sussidio della parte filologica e che il presente lavoro non pretende certo di essere una trattazione minuta e definitiva dei molteplici rapporti fra l'arte e il dramma satirico: rapporti, che meritano peraltro di essere attentamente e di proposito esaminati, ciò che finora non fu mai fatto da alcuno.

Augusto Mancini.

Le origini.

Che il dramma satirico attico debba essere distinto dai primitivi cori ditirambici, nei quali i satiri avevano pure la parte principale è stato dimostrato irrefutabilmente da Federico Teofilo Welcker (1). Resta peraltro oscura la questione in che cosa il ditirambo satirico differisse dal dramma omonimo posteriore; quale fosse la genesi di questo e quali infine i suoi rapporti colla tragedia nel periodo delle origini.

Secondo un celebre passo di Aristotele (Poet. 4, 1449. A) nella tragedia [ἡ λέξις ἐκ] λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη. τό τε μέτρον ἐκ τετραμέτρου ἰαμβεῖον ἐγένετο· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον τετραμέτρῳ ἐχρῶντο διὰ τὸ σατυρικὴν καὶ ὀρχηστικωτέραν εἶναι τὴν ποίησιν, λέξεως δὲ γενομένης αὐτὴ ἡ φύσις τὸ οἰκεῖον μέτρον

---

(1) *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschyleische Trilogie nebst einer Abhandlung über das Satyrspiel,* Frankfurt, 1286, p. 226-284 Il CASAUBON, *De Satyrica Graecorum poesi*, Parisiis, 1605, p. 19-23 non distingueva esattamente il dramma satirico dai cori ditirambici satirici ed ammetteva la precedenza di quello alla tragedia. L'errore è ripetuto in parte da GODOFREDO HERMANN, *Praefat. ad Cyclop.* (Lipsiae, 1838) p. V sgg. e *De compositione tetralogiarum tragicarum* (in *Opusc.*, I, p. 306-318) p. 307 e recentemente dal NEUMANN, *Quid ex Euripidis Cyclope et ad elocutionem et ad rem metricam dramatis satyrici accuratius definiendam redundet pluribus explicatur,* Colberg, 1887, p. 4.

εὗρε (1). Così esplicitamente accenna questo passo al fiorire del ditirambo satirico prima della tragedia, che la cosa può essere ritenuta sicura: che Aristotele poi si riferisca particolarmente all'Attica resulta chiaro dal rimanente del contesto. Se questo sviluppo dell'elemento satirico nel ditirambo attico (2), donde rampollò la tragedia, si debba, o no, e fino a qual segno ad influenza esotica, se appunto le innovazioni di Arione abbiano influito sull'Attica, difficilmente può determinarsi. Certo quest'ultima ipotesi, se da un lato appare probabile, non è dall'altro assolutamente necessaria: il carattere stesso del culto bacchico, ridotto a manifestazione e forma artistica nel ditirambo, portava come necessaria conseguenza l'introduzione dei satiri nel coro: a quella guisa che l'abbandono degli argomenti dionisiaci per nuovi ed attraenti soggetti dovette avvenire nel ditirambo in più d'un luego, senza doversi perciò ammettere necessariamente importazione dall'uno nell'altro. Certo però è anche, che il tipo del satiro, quale più tardi venne grado a grado determinandosi; non è senza l'influsso peloponnesiaco e che il tipo attico del compagno di Dionysos non è in ogni caso il satiro, ma il sileno, quale ci appare frequentissimamente nelle pitture vascolari anteriori allo svolgimento del dramma satirico (3),

---

(1) Il Bernhardy, *Grundriss der Griechischen Literatur*, Halle, 1880, p. 12 confondendo il dramma satirico coi ditirambi così commentò il passo « Nicht zwar als ob die Tragödie sich unmittelbar aus dem Satyrspiel entwickelt hätte; wohl aber war in diesem sehr mythischer Stoff als im Dithyrambus enthalten und hiezu kam eine metrische Form ». Ma dove potevasi trovare maggiore stoffa mitica? Solo nel ditirambo satirico, che ad ammettere col Bernhardy un vero e proprio dramma satirico si ricade nel vecchio errore del Casaubon.

(2) È notevolissima la presenza in un vaso attico del 5.° secolo di un satiro personificante il Ditirambo in Welcker, *Alte Denkmäler*, III, p. 125 sg. Tav. X, 2.

(3) Cfr. Furtwaengler, *Cista prenestina e teca di specchio con rappresentazioni* in *Annali dell' Instituto*, 1877, pp. 221-243. Cfr, Klein, *Die Griechische Vasen mit Meisterssignaturen*, Wien, 1887 e Körte, *Archäologische Studien zur alten Komödie*, (in *Jahrbuch des kais. deut. archäol. Instituts*, VIII, 2, 1893) p. 92-93.

che creando tipi nuovi e trasformando i vecchi diede, come vedremo, nuovo aspetto al tiaso dionisiaco. Se pertanto il primitivo ditirambo fosse stato davvero satirico, sarebbe necessario ammettere influsso esotico: ma lo studio delle pitture vascolari, in cui sono raffigurati Sileni e contrassegnati esplicitamente col nome ΣΙΛΕΝΟΙ (1) costringe ad ammettere che nel passo aristotelico la menzione dei satiri debba intendersi come dei sileni medesimi e che in esso si trovi quindi un lieve anacronismo; a null'altro dovuto se non allo scambio frequente nell'uso delle due espressioni Σιληνοί e Σάτυροι, che invalse dopo il 5° secolo, a quella guisa che nell'arte mancò da allora in poi, una volta contaminatesi per effetto del dramma satirico le tradizioni attiche con quelle peloponnesiache, una netta divisione fra il tipo degli uni e degli altri. Comunque peraltro tale quistione dell'influsso esotico sull'Attica debba essere risolta, resta fuor di dubbio il fatto, che nell'Attica fiorì un ditirambo satirico (manteniamo pure questa espressione), d'argomento dionisiaco, notevole per il suo metro, il tetrametro trocaico, il carattere orchestico e la λέξις γελοία. L'ampliamento dei cicli dei soggetti trattati nel ditirambo portò di conseguenza l'esclusione dei satiri: e questo ampliamento (anche qui non è necessario ammettere influsso esotico (2)) fu alla sua volta occasionato dal trapassare che fece la poesia drammatica dai demi (da quello Icario specialmente) nella città: per cui ai rozzi e campagnuoli satiri volentieri si sostituì un coro diverso. Se questo si debba a Tespi, se quindi egli abbia per il primo abbandonato i

---

(1) Si veda principalmente il celebre vetustissimo vaso François (Klein, op. cit. p. 32-37. *Monumenti dell' Instituto,* IV, 56-58).

(2) Si è pensato alla notizia data da Erodoto (V, 67) che in Sicione il coro ditirambico sostituì alla celebrazione di Dionysos e del suo tiaso quella di Adrasto. Ma le stesse modificazioni non possono essere avvenute nel ditirambo attico indipendentemente da influsso esotico? Cfr. peraltro Müller, *Geschichte der griechischen Litteratur,* 4.a Auflage, Stuttgart, 1882, p. 487. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur,* München, 1890, p. 171.

satiri (gli avrebbe prima coltivati [1]) o se invece questo indirizo anti-satirico, cui egli partecipò, ripeta origini più antiche dello stesso ditirambo, non è lecito stabilire. Certo anche nella tragedia di Tespi noi troviamo grande l'influsso del ditirambo satirico. Se Aristotele ce lo qualifica come ὀρχηστιχωτέραν ποίησιν, noi sappiamo d'altra parte quanta importanza avesse l'orchestica nelle tragedie di Tespi [2]: se il ditirambo aveva in sè carattere lirico e si modificò poi originando la tragedia attraverso la forma intermedia, intuita dal Böckh, della *tragedia lirica* [3], noi conosciamo anche quanto elemento lirico vi fosse nella tragedia primitiva sin dopo Frinicò. Certo i progressi da Tespi in poi furono considerevoli: il primo attore distinto dal coro, la fissazione del prologo, il trimetro giambico in luogo del primitivo tetrametro, l'introduzione dovuta a Frinico delle parti femminili nel dramma e così via; ma ad ogni modo la persistenza della tradizione satirica era vivissima nella tragedia stessa.

Così trovò probabilmente la drammatica attica Pratina di Fliunte quando importò il dramma satirico. Ma, per determinare le cose con maggior precisione, che cosa mai portò Pratina dal

---

(1) L'errore del Bentley (*Opusc.* p. 282) che i drammi di Tespi fossero satirici fu già confutato dal Welcker, op, cit. p. 227 sg. L'opinione dello Schneider, *De originibus tragoediae graecae,* Berlin, 1817, p. 54-64 che Tespi abbia coltivato prima il ditirambo satirico non è improbabile. Ma i satiri cacciati da Tespi andarono per il momento perduti? o si ritrassero in campagna, donde erano probabilmente immigrati in città?

(2) Cfr. Christ, op. cit. p. 172, n. 1. Müller, op. cit. p. 491. Importanti a questo riguardo sono i luoghi di Aristofane, Aves, 749; Vesp., v. 220, 269; Ran. 1269. Cfr. Wagner, *Tragicorum graecorum fragmenta* (ed. Didot), p. 3 sgg.

(3) Giustamente interpretata questa forma di tragedia lirica, in cui l'elemento corale oscura intieramente l'azione drammatica non può non essere ammessa, nonostante le obiezioni di God. Hermann, *De tragoedia comoediaque lyrica,* in *Opusc.* VII, p. 211-241, (1831). Cfr. Sittl, *Geschichte der griechisch. Literatur,* Leipzig, 1884, II, p. 136, e Nicolai, *Griech. Literaturgeschichte* (Magdeburg, 1873) I, p. 211-241; Welcker, op. cit. p. 243-244.

paese suo? fioriva già a Fliunte il dramma satirico o Pratina inventò il nuovo genere contemperando l'elemento locale fliasico, che importava, con la tragedia attica già fiorente? Che a Fliunte il culto di Dionysos associato ai satiri fosse fiorentissimo non può dubitarsi: e l'antichità stessa celebra sopra gli altri i satiri fliasii [1]. Nulla per altro sappiamo con sicurezza: e nemmeno osiamo affermare che forse una traccia di svolgimento pre-attico del dramma satirico si trovi nel ciclo degli argomenti da questi trattati. L'abbondanza dei miti peloponnesiaci (Σκείρων, ἐπὶ Ταινάρῳ σάτυροι. Καλλιστώ etc.) potrebbe indurre a credere che Pratina rispetto alla scelta degli argomenti segnasse per dir così una via, mantenendo la tradizione indigena: ma la cosa non può dirsi sicura. Altre particolarità relative alle danze, alla musica, al carattere morale dei satiri stessi ripetono forse dal Peloponneso l'origine loro. Ma nell'Attica trovò Pratina terreno favorevole: secondo ogni probabilità l'informe tragedia anteriore a Tespi, frequentemente satirica (nel senso primo della parola) era al tempo stesso rappresentazione seria e faceta: e le facezie dovevansi precipuamente all'introduzione dei satiri. Il dramma di Tespi e dei suoi successori ebbe carattere serio e grave, per modo che qualche cosa delle antiche

---

[1] Sull'esistenza del culto dionisiaco a Fliunte cfr. Bursian, *Geographie von Griechenland*, München, 1889, II, p: 33-34. Pausania (ed. Schubart), XII, 13, 6, e il prezioso scolio Il. B. 571 in cui si afferma che Fliunte fu fondata da Flias figlio di Dionysos. Anche questo dramma satirico Peloponnesiaco da che cosa era derivato se non dal coro ditirambico? Ateneo (XIV, 630, C) afferma: συνέστηκε δέ καὶ σατυρικὴ πᾶσα ποίησις τὸ παλαιὸν ἐκ χορῶν ὡς καὶ ἡ τότε τραγῳδία διόπερ οὐδὲ ὑποκριτὰς εἶχον. La congettura del Müller, *Die Dorier*, II, p. 369 che già in Fliunte il dramma satirico si sia differenziato come genere speciale dall'antica tragedia è posta in dubbio dal Welcker, perchè non consta che in Fliunte esistesse una tragedia senza satiri, mentre i satiri Fliasii (Dioscoride, Epigr. 29 in *Anthol. Pal.* VII, 37) erano celeberrimi. Cfr. Welcker, op. cit. p. 232 sg. e Witzchel, s. v. *Satyrdrama in* Pauli's, *Real-Encyclop*, p. 839. Ai medesimi resultati giunge il Pinzger, *De dramàtis graecorum satyrici origine*, Vratislaviae, 1822.

rappresentazioni venne a mancare: i miti lieti di Dionysos erano trascurati: ed un poeta che come Pratina facesse rivivere l'antico coro dei satiri e desse nuovo sviluppo ai miti dionisiaci, non poteva non piacere: unito alla tragedia il dramma pratineo avrebbe poi degnamente sostituito le antiche rappresentazioni, miste di serio e di faceto (1). Di queste rappresentazioni appunto il dramma satirico seppe ritrovare le traccie e prendere in certa guisa il posto. Ma fra i ditirambi satirici primitivi e la rinnovazione di Pratina vi era di mezzo tutto lo svolgimento rapido della tragedia da Tespi a Frinico: ed il nuovo dramma satirico, importato forse come semplice ditirambo, prevalentemente mimico ed orchestico, appena abbozzato e tendente ad azione dialogica, seppe valersi di questi progressi che con la tragedia aveva fatto l'arte drammatica: il ciclo degli argomenti restò ampliato: bastavano i satiri a ricordare Dionysos; il primo attore fu accolto: e per tal guisa il coro dei satiri Fliasii, importato in Atene, riconnessosi per mezzo della tragedia all'antico ditirambo satirico, valendosi della tragedia e, come vedremo, delle locali tradizioni attiche, quanto più poteva, riuscì al vero e proprio dramma satirico attico di Pratina (2). E la tragedia di Tespi ne uscì profondamente modificata: quel poco di satirico, di orchestico che le era rimasto e ne tradiva ancora l'origine trovò modo di esplicarsi nel nuovo genere drammatico; e l'elemento serio nella tragedia ebbe piena prevalenza.

---

(1) Cfr. Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*, Berlin, 1884, III, p. 8, n. 15; p. 236, n. 23. Cfr. Friebel, *Satyrographorum Graecorum fragmenta*, Berolini, 1837, p. 4 sgg.; a proposito del celebre οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον cfr. Casaubon, p. 33, Welcker, p. 277-288. Le quistioni sollevate dal Rossetti, *Il dramma satirico greco* (in *Rivista di filologia*, 1889) p. 115-116 sono oziose. Bene il Christ, p. 107, n. 6 « In der älteren Zeit versah wohl das Satyrspiel allein die Stelle des heiteren Festes.... ».

(2) Introdusse Pratina importanti modificazioni rispetto alla musica? A noi pare potersi questo dedurre da Ateneo, II, 392, F; XIV, 617, C e da Plut., De Musica, 31. Cfr. Hiller, in *Rhein. Museum*, 39, p. 322, n, 2 e Sittl, op. cit., p. 116.

La tragedia di Eschilo appare conseguentemente sotto l'influsso del dramma satirico: un influsso peraltro che non l'ha guasta, nè contaminata, ma piuttosto purificata, assorbendo per sè il dramma satirico quanto di satirico appunto rimaneva nella tragedia stessa.

Discussione critica della tradizione del dramma satirico.

Gli avanzi che noi possediamo dell'antico dramma satirico sono talmente scarsi di numero e tenui di valore intrinseco da riuscire ben difficile sulla scorta di essi una qualsiasi ricostruzione della natura e della storia di questo genere drammatico. Le ragioni di siffatta scarsità del materiale di studio appaiono perspicue considerando appena la tenuità del pregio artistico del genere; ma pur troppo alla scarsità si aggiunge anche l'incertezza somma sulla genuinità del materiale medesimo. Quali sono i poeti di drammi satirici? e molti titoli incerti fra la tragedia e il dramma satirico stesso, come debbono determinarsi? e qual'è la probabile ricostruzione dei singoli drammi satirici? Non solo: noi possediamo un numero notevole di frammenti incerti di ciascun poeta: ed un numero pure importante di frammenti adespoti. In questa folla confusa di frammenti incerti ed adespoti quali e quanti sono i satirici? Siffatta ricognizione appunto del materiale che noi possediamo ci sembra necessaria prima di procedere più oltre nelle nostre ricerche. I criteri per giudicare se certi frammenti (e conseguentemente i drammi cui appartengono per sicura tradizione) siano satirici sono varii e cambiano col cambiare del tempo, in cui scrisse il poeta, collo sviluppo ulteriore del genere e sopratutto a seconda dei poeti stessi. Un primo e fondamentale criterio può dedursi dalla natura dell'argomento: dove era possibile l'introduzione del buffonesco, delle trivialità, talvolta oscene, dei satiri,

nelle avventure degli eroi contro mostri e potenze malefiche, nelle leggende del culto dionisiaco, nelle storie d'amore, ivi era argomento possibile di dramma satirico. La denominazione che Demetrio dà a questo di παίζουσα τραγῳδία accenna chiaramente al modo più comico che tragico di trattazione della materia mitica: quei frammenti adunque che si ravvicineranno per il contenuto loro più al comico che al tragico e che una tradizione costante e sicura attribuirà invece ai tragici, potranno essere accettati come di drammi satirici. Se il modo di trattazione dell'argomento e l'argomento stesso ravvicinano il dramma satirico alla commedia, è naturale che affinità notevoli fra i due generi si trovino anche rispetto alla forma: quelle voci che disconvengono alla gravità della tragedia, a quell' ὄγκος che ne è in molti poeti il carattere; quelle espressioni volgari, quell' uso abbondante dei proverbi, quella scioltezza infine di forma che ricorda il parlar famigliare, tutte queste particolarità insomma di lingua e di stile sono indizio sicuro di dramma satirico. Ma come la lingua e lo stile della tragedia andarono man mano perdendo di questa loro gravità primitiva e dal vero e proprio ὄγκος di Eschilo si passò per la strada intermedia tenuta da Sofocle alla famigliarità e comicità quasi della lingua di Euripide, così nell'assegnare ai frammenti carattere satirico di queste peculiarità di lingua e di stile se possiamo pur valerci quasi incondizionatamente per Eschilo ed in parte anche per Sofocle, noi dobbiamo con Euripide e con tutti i poeti minori, per lo più sotto il suo influsso, procedere più cauti. Ed anche rispetto all'argomento (non troppo mai sicuro del resto) che potrebbe desumersi dalla maggiore libertà concessa al dramma satirico nel trattamento del verso, dalla frequenza sopratutto di soluzioni nelle arsi, dobbiamo tenere presente come tali soluzioni se nella tragedia eschilea sono rarissime e nei nostri frammenti eschilei indizio almeno di origine satirica, la cosa muta già d'aspetto per Sofocle e per Euripide addirittura non può valere siffatto argomento.

La notizia di Suida che Pratina scrisse su 50 drammi 32 satirici; notizia che al Casaubon (1) e poi al Böckh (2) parve così esagerata, da credersi autorizzati a mutare il 32 (λβ'), in 12 (ιβ'), non ha in sè nulla d'inverosimile: ce ne occuperemo in fine delle nostre ricerche. Di questi 32 drammi satirici Suida non ne nomina alcuno: i frammenti di Pratina conservati da Ateneo (IX, 392, F; XI, 561; E; XIV, 624, F; 625, F; 633, A), forse anche quello di Δύσμαιναι ἢ Καρυάτιδες, sono stati dal Bergk giustamente rivendicati come resti di composizioni liriche, ditirambi ed iporchemi (3): se ne eccettui solo il frammento riferito da Ateneo a XI, 461, E (fr. IV. Wagner) nel quale il Friebel (p. 113) riconobbe giustamente carattere satirico: cosicchè dell'attività di Pratina come scrittore di drammi satirici oltre il numero dato da Suida null'altro ci è rimasto all'infuori della menzione di un dramma Παλαισταί, che Aristia rappresentò dopo la morte del padre nell'Olimp. 78,1 contro la tetralogia dei Sette a Tebe di Eschilo. A Cherilo, che secondo un noto verso di anonimo βασιλεὺς ἦν ἐν Σατύροις (4) ed al quale Suida attribuisce erroneamente 160 drammi senza distinguere i tragici dai satirici, neppure l''Αλόπη si può con sicurezza

---

(1) Op. cit. p. 125.

(2) Il Böckh si fondava per la sua correzione sull'opinione abbattuta definitivamente dal Hermann, in *Philologus*, III, 3, p. 507 sgg. che Pratina scrivesse tetralogie. È singolare che il Volkmann nelle aggiunte alla 5.a edizione dell'opera del Bernhardy (p. 431) ripeta l'errore.

(3) Cfr. Wagner, Op. cit. p. 8 Bergk, Op. cit. p. 261 sgg. e *Poetae lyrici graeci*, 1884, III, Il Pinzger, Op. cit. p. 26 credeva a torto satirico il Δύσμαιναι ἢ Καρυάτιδες. Parimente il Müller, op. cit, p. 474, n. 4 e *Kleine Schriften*, I, p. 519, n. 1 credeva che l'iporchema di Pratina (Athen. XIV, 617, c) potesse trovarsi in un dramma satirico; ma siffatta opinione ci pare contradetta dagli ultimi versi del frammento.

(4) Non crediamo, come da taluno fu affermato (Du Méril, *Histoire de la comédie*, Paris, 1864, p. 74, n. 5) che questo verso alluda ad una determinata vittoria di Cherilo, ma crediamo piuttosto che debba intendersi in generale della sua eccellenza nel dramma satirico.

rivendicare come satirica: la materia di essa, quale ci è esposta da Pausania (I, 14, 2) darà poi argomento al dramma satirico Κερκύων di Eschilo, ma anche alla tragedia Euripidea Ἀλόπη. Anche rispetto a Frinico la tradizione, è incerta e manchevole: e non possiamo giudicare definitivamente della probabile congettura del Welcker (1) ammessa anche dal Wagner (2) che i due titoli Ἠριγόνη e Ἀνδρομέδα datici da Suida, in un articolo del resto di molto dubbia fede, siano di drammi satirici: in favore di siffatta ipotesi per l'Ἀνδρομέδα può valere il fatto che la stessa favola darà a Sofocle argomento di un dramma satirico (3). Satirico senza dubbio è invece l'Ἀνταῖος (Schol. Av. Ran. 688: ὁ τραγικὸς Φρύνιχος ἐν Ἀνταίῳ δράματι περὶ παλαισμάτων πολλὰ διεξῆλθεν), nel quale si trattava la nota favola di Ercole ed Anteo; argomento prediletto in seguito dal dramma satirico. Il Meineke e dietro di lui il Welcker ammisero come satirici i drammi di Aristia (4) Κῆρες, Κύκλωψ, Ὀρφεύς. Rispetto alle Κῆρες oltre il fatto che un sicuro dramma sati-

---

(1) Op. cit. p. 285.

(2) Op. cit. p. 12. Il Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Lipsiae, 1889 (da questa edizione costantemente citiamo) sembra non accogliere questi due titoli.

(3) Non bisogna però esagerare l'importanza di siffatti argomenti: Sofocle per esempio scrisse due Ἀθάμας, che sono certo tragedie; mentre lo stesso mito fu trattato probabilmente da Eschilo e certamente da Senocle in dramma satirico. Cfr. 12-13.

(4) Preponiamo Aristia ad Eschilo perchè l'arte di questo, sebbene contemporaneo dell'altro, rappresenta un momento di successivo sviluppo ed Aristia invece si ricollega forse strettamente all'arte pratinea. Premettiamo ancora che noi non discutiamo qui se giustamente o no siano state tentate coll'aiuto dei frammenti le ricostruzioni dei singoli drammi satirici; ufficio piuttosto di un editore dei frammenti satirici stessi. Rispetto agli argomenti ci riferiamo alle probabili congetture del Welcker, *Die griechische Tragödie*, (*Suppl. Band. Rhein. Mus. I*) *Die Aeschyleische Trilogie Prometheus*, *Darmstadt*, 1824; *Nachtrag* etc. e dell'Ahrens, nell'edizione di Eschilo e di Sofocle della collezione Didot e del Wagner, op. cit. In queste congetture v'è peraltro spesso molto di arrischiato.

rico Μοῖραι, di argomento affine, fu scritto da Acheo, i particolari linguistici (σύνδειπνος, ἐπίκωμος, μαζαγρέτας), il contenuto gastronomico del frammento, l'arsi sciolta del 4° piede nell'unico frammento rimasto (fr. 3) non lasciano dubbio di sorta. Il Κύκλωψ è pure affermato implicitamente satirico da Suida, dietro la testimonianza di Chamaileon (Suida " ἀπώλεσας.... ὕδωρ " ... ἡ παροιμία γέγονεν ἐκ τοῦ Ἀριστίου Κύκλωπος, ὥς φησι Χαμαιλέων ἐν τῷ περὶ σατύρων): si aggiunga poi il contenuto ludicro, l'imitazione sicura di Euripide, la forma proverbiale del frammento rimastoci (fr. 4) e l'arsi sciolta del quarto piede. La cosa ci pare dubbia invece per l'Ὀρφεύς: non già perchè l'argomento grave non possa essere trattato satiricamente (1), ma perchè manca proprio un appiglio qualsiasi per giudicarlo satirico piuttostochè tragedia. Drammi satirici crediamo invece col Wagner (p. 17), col Nauck (p. 726), col Friebel (p. 66-71) l'Ἀνταῖος e l'Ἀταλάντη: argomenti facili ad essere trattati satiricamente, ricordandoci l'uno l'omonimo dramma di Frinico e forse anche i Παλαισταί di Pratina (2), l'altro riferendosi ad una storia ludicra esposta da Apollodoro (III, 9, 2). Dei frammenti incerti il n. 6 mi sembra riferibile sicuramente col Wagner (p. 18) al dramma Κύκλωψ e particolarmente alla descrizione dell'avvicinarsi del terribile mostro (3).

La notizia della Vita che Eschilo scrivesse solo 5 drammi satirici è senza fallo erronea: e la correzione più probabile del testo (4) è subordinata al numero dei sicuri o almeno probabili drammi

---

(1) Il Wagner (p. 17) peraltro sbaglia citando come affine all'Orfeo il Λυκοῦργος di Eschilo.

(2) A proposito del dramma pratineo il Jahn, in *Berichte des Sächs. Gesellschaft*, 1853, p. 139, n. 12 crede che argomento ne fosse la leggenda di Cercione, citando in favore di tale interpretazione l'espressione di Pausania (I, 39, 3) πάλαιστρα Κερκύονος.

(3) Per le relazioni fra il dramma di Aristia e quello Euripideo cfr. Welcker, *Nachtrag* etc., p. 284, Reichenbach, *Die Satyrpoesie des Euripides*, Znaim, 1889, p. 5.

(4) Per le correzioni del testo, già tentato dal Casaubon op cit., p. 166,

satirici eschilei di cui resta memoria. Ad ogni modo il testo quale è accettato dal Dindorf e dal Wecklein ([1]) non può accettarsi nemmeno sostituendo ἑ con ιέ: la forma ἀμφὶ τὰ ιέ non si trova altrove nella vita ed appare strano che l'approssimazione sia data per una cifra così esigua, mentre esattamente determinata è l'altra delle tragedie. Sicuramente satirici sono i titoli Ἀμυμώνη, Καλλιστώ, Κερκύων, Κήρυκες, Κίρκη, Λέων, Λυκοῦργος, Προμηθεύς, Πρωτεύς, Σίσυφος, Σφίγξ ([2]). Rispetto agli altri la quistione dev'essere minutamente discussa. Noi esprimiamo anzitutto l'ipotesi che l'Ἀθάμας stesso sia un dramma satirico: nessuno a quel che ci consta ha mai posto la quistione: ma varii argomenti c'inducono a credere probabile la nostra congettura. Già il mito quale ci viene esposto dallo scoliaste Il. Σ, 486 e da Apollodoro (III, 4, 3) contiene in sè elementi indubbiamente satirici ed un poeta della scuola

---

cfr. DINDORF, nell'ediz. dei *Poetae scaenici*, p. 2-7. MÜLLER, *Geschichte* etc. p. 532, n. 1. WELCKER, *Die Aeschyleische Trilogie*, p. 541, n. 836

([1]) *Ueber eine Trilogie des Aeschylos und über die Trilogie überhaupt* nei *Sitzungsberichte der philosophisch-philologisch. Classe der. k. b. Akad. zu München*, 1891, III, p. 384.

([2]) Era creduta una tragedia dal WELCKER, *Nachtrag* etc., p. 286 e dall'AHRENS, nonostante che il NAEKE, *Ueber die Thebanische Tetralogie des Aeschylus* in *Rhein. Mus.* XXVII, 1872, pp. 196-213, e GOD. HERMANN, *De Aeschyli trilogiis thebanis*, in *Opusc.* VII, p 190-210, p. 196, avessero già scorto la retta opinione. Il fr. 236 secondo il NAEKE, p. 206 non può appartenere al dramma satirico, esponendo un fatto anteriore all'argomento del dramma; ma non può esso riferirsi al prologo, in cui si esponeva (cf. il *Ciclope* Euripideo) l'antefatto? o non può anche col Nauck espungersi il πέμπει, del quale il soggetto dovrebbe essere Giunone (Apollod. IX, 5, 8)?

Rappresentazioni vascolari riferibili al dramma satirico eschileo sono pubblicate dal WIESELER, *Theatergebäude und Denkmäler des Bühnenwesens* (Göttingen, 1851), Tav. VI, 10, e dallo SCHREIBER, *Kulturhistorisches Bilderatlas des klassisch. Alterthums*, (Leipzig, 1884), t. V, 12. Non improbabilmente il BERNHARDY, *Textbuch zu Th. Schreibers Bilderatlas* (Leipzig, 1888), pensa (p. 48) che Sileno faccia una dichiarazione alla Sfinge. Altre importanti rappresentazioni vascolari, probabilmente del 4° secolo, sono edite e illustrate dal JAHN, *Archäologische Beiträge*, p. 112 sgg. e Tav. V, VI.

eschilea stessa (Ael. V. H. II, 8), Senocle, lo svolse appunto in un sicuro dramma satirico, l' Ἀθάμας. Ma di notevole importanza è secondo noi il fatto che nei tenuissimi frammenti rimasti troviamo espressioni che nella tragedia eschilea non facilmente possono trovar luogo: tralasciamo il tono famigliare del fr. 1; ma la parola ἐξαυστήρ del fr. 2, (si potrebbe anche aggiungere l' ἀπαρτί del fr. 4, forma raccorciata dell'uso volgare e dei comici), che l'Etymologicon Magnum spiega come σκεῦος τι e il Dindorf, valendosi di Polluce (VI, 688) secondo il valore del verso intiero dichiara come „ instrumentum ex quo coqui carnes aqua fervente eximunt „ difficilmente può trovarsi in una tragedia eschilea. L'opinione sostenuta comunemente ed accettata fra gli altri anche dal Dindorf e dal Nauck (p. 8) che Ἀργὼ ἢ Κωπευσταί sia satirico ([1]), non ha fondamento alcuno sull'esame dei frammenti, che al contrario rivelano natura tragica per la lingua e per il metro. Il passo di Esichio poi (II, 76) ἀμμέλεια] εἶδος ὀρχήσεως — τραγικὴ δὲ ἡ ὄρχησις. Ἀργυρίοις δὲ Αἰσχύλος ἀντὶ τοῦ σατυρικὴ, ἥ ἐστι σίκιννις, sul quale il Dindorf si fondò congetturando per Ἀργυρίοις Ἀργοῖ ed affermando conseguentemente „ mihi credibilius videtur satyricam fuisse fabulam, de quo non poterit dubitari, si recte iudicamus de loco Hesychii statim afferendo „ (p. 101) non prova addirittura nulla: perchè qualsiasi congettura che abbia voluto o voglia sostituire con altro nome di dramma l' Ἀργυρίοις corrotto del testo non ha fondamento alcuno più della lezione volgata; che è del resto da rigettarsi, perchè Esichio non cita mai premettendo al nome del poeta quello del dramma citato. Conviene quindi accettare piuttosto l' emendamento del Bothe κυρίως δὲ Αἰσχύλος ἀντὶ τῆς σατυρικῆς κ. τ. λ. e relegare fra i frammenti incerti (forse di dramma satirico) il fr. 19 ([2]). Rispetto ai

([1]) Con ragione il WELCKER, *Die Aesch. Tril.*, p. 377 notava la mancanza di sicuri argomenti.

([2]) Il Nauck lo riferisce ad Ἀργεῖοι (??) senza peraltro proporre, nè accettare chiaramente alcuna congettura del passo. GOD. HERMANN, *De tril. Thebanis*, p. 207 aveva già riconosciuta la giusta posizione delle parole col suo emendamento Αἰσχύλος Ἀργείοις. ἦν δὲ καὶ σατυρικὴ ἡ σίκιννις.

due Glauci, l'opinione di Godofredo Hermann che distingueva un Γλαῦκος ποτνιεύς tragico nella tetralogia dei Persiani da un Γλαῦκος πόντιος satirico è ormai comunemente ammessa: gli scarsi frammenti rimasti non potrebbero in modo alcuno accogliersi in un medesimo dramma tragico, non solo per il diverso contenuto, ma anche per il personaggio di Glaucos pontios, (che mezzo mostro e mezzo uomo potea solo trovarsi in un dramma satirico) per la forma del fr. 34 (κόγχοι, μύες κὤστρεια) e per il fr. 35 in cui si afferma che nel Glauco Eschilo parlava dei Pani (¹). L'argomento dei Δικτυουλκοί, tanto accettando le congetture in proposito del Welcker e dell'Ahrens, quanto, e meglio, quelle più giuste di Godofredo Hermann, presenta probabile carattere satirico. Satirico è senza dubbio [Διονύσου] τροφοί, sull'argomento del quale ci fornisce una preziosa testimonianza lo Scoliaste di Aristofane (Eq. 1318) (²). Un nuovo dramma satirico crediamo di dovere aggiungere con Θεωροὶ ἢ Ἰσθμιασταί: per quanto l'argomento sia per quel che riguarda la parte mitica addirittura ignoto e senza fondamento le congetture intorno ad esso, appare chiaro peraltro come il coro dei satiri che assiste o celebra le feste Istmiche fosse ottimo argomento di riso

---

(¹) Il Naeke, p. 206 dice giustamente contro il Welcker " Jener Daimon der Schiffer und Fischer [Glaukos] hätte geradezh einen komischen Eindruck auf der tragischen Bühne hinterlassen ». Ma l'errore è ripetuto anche da molti recentemente, come dal Bernhardy, op. cit. II, 284-286, dal Klein, *Geschichte des Drama,* Leipzig, 1865, p. 202, nonostante che la quistione fosse stata già definita dalla classica dissertazione di God. Hermann, *De Aeschyli Glaucis* in *Opusc.* II, p. 59-75.

(²) Che Τροφοί sia un dramma satirico non si può dubitare dopo le accurate ricerche del Kaibel in Hermes, XXX, I (1895), p. 88-89; il quale fa una probabilissima ricostruzione dell'intiero dramma. Che Medea entrasse come personaggio non è improbabile; ma volerlo dedurre dalle parole dello scoliasta di Aristofane « ὥσπερ ἡ Μήδεια λέγεται..... τὰς τροφοὺς τοῦ Διονύσου ἀνεψήσασα, ἀνανεάσαι ποιῆσαι μετὰ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν (Castellani, *Del mito di Medea nella tragedia Greca,* Venezia, 1893, p. 4) è addirittura erroneo.

e quindi di dramma satirico: ma la prova più evidente deriva dalla menzione che vi si faceva dello σκώπευμα, che Esichio (4, 55) spiega σχῆμα τῆς χειρὸς πρὸς τὸ μέτωπον τιθεμένης ὥσπερ ἀποσκοπούντων e Fozio (*Lexicon*, p. 527, 7) esplicitamente σχῆμα σατυρικόν; e dall'uso sopratutto (fr. 82) della voce volgarissima ed onomatopeica ψό, che ci ricorda l'uso dei comici e che Fozio (p. 655, 12) così spiega: ἐπὶ τοῦ σαπροῦ καὶ μὴ συναρέσκοντος. ἔστι δέ ἀποκομματικὸν λεξείδιον· ψύθον γάρ καλοῦσιν (1). Che i Κάβειροι siano un dramma satirico ci sembra dimostrato sufficientemente dalla testimonianza di Ateneo X, 428, F. πρῶτος γὰρ ἐκεῖνος καὶ οὐχ ὡς ἔνιοι φασὶν Εὐριπίδης, παρήγαγε τὴν τῶν μεθυόντων ὄψιν εἰς τραγῳδίαν· ἐν γὰρ τοῖς Καβείροις εἰσάγει τοὺς περὶ τὸν' Ἰάσωνα μεθύοντας; si aggiunga poi anche il passo importantissimo di Plutarco (*Quaest. conv.* 2, 1, 7; p. 632, F. ποιεῖ δ' εὔχαρι σκῶμμα καὶ μέμψις ἐμφαίνουσα χάριν.... εἴ τις ἀντιστρέψας αἰτιῷτο τοὺς Αἰσχύλου Καβείρους ὄξους σπανίζειν δῶμα ποιήσαντας, ὥσπερ αὐτοὶ παίζοντας ἠπείλησαν), e l'uso di un proverbio al fr. 95 (2). I nuovi frammenti editi dal Weil hanno tolto addirittura ogni consistenza all'opinione che Εὐρώπη ἢ Κᾶρες fosse un dramma satirico. Anche le Ξάντριαι furono a torto credute quasi universalmente satiriche: il Wecklein (3), seguendo una vecchia interpretazione del

---

(1) Che il dramma fosse satirico aveva dubitato il Friebel, op. cit., p. 131. Anche il Croiset. *Histoire de la littérature grecque*, III, p. 388 lo ammetteva con gravi esitazioni.

(2) Non deve meravigliare che Ateneo pure trattandosi di un dramma satirico usi la parola τραγῳδία, perchè con questa egli si riferisce piuttosto ad Euripide che ad Eschilo e perchè infine non è questo il primo caso di tale scambio di significato. Inammissibile invece è in una tragedia eschilea l'introduzione di una scena quale accennano i passi di Ateneo e di Plutarco. Noi giungiamo proprio a credere d'accordo col Wecklein (p. 382) che se anche una più sicura tradizione esplicitamente affermasse tragedia i Cabiri, noi dovremmo dubitare dell'attendibilità di essa tradizione. Si oppone invece il Welcker, *Die Aeschylische Trilogie*, p. 313 seguito dall'Ahrens. Avvertiamo una volta per sempre che pur tralasciando di precisare le singole citazioni, tutta quanta la presente trattazione presuppone la conoscenza dei citati lavori fondamentali del Welcker e dell'Ahrens.

(3) Op. cit. p. 383.

Böckh, interpretò il titolo come le filatrici di lana e affermò che l'argomento del dramma fosse la leggenda dionisiaca delle figlie di Minia (conseguentemente un dramma satirico); ma nulla che possa confermare tale ipotesi oltre il semplice criterio etimologico noi sappiamo: il framm. 170 non ha valore alcuno dimostrativo ed è strano che il Wecklein lo abbia citato in favor suo. Invece l'interpretazione che dà l'Elmsley alla parola Ξάντριαι, come "*dilaniatrici di Penteo*" trova piena conferma in un passo di Filostrato (*Imag.* I. 18): καὶ ἥδε σοι ἡ ἐλάτη χαμαὶ γυναικῶν ἔργον ἐκ Διονύσου μέγα, πέπτωκε δὲ τὸν Πενθέα ἀποσεισαμένη ταῖς Βάκχαις ἐν εἴδει λέοντος, αἳ δὲ καὶ ξαίνουσι τὸ θήραμα, μήτηρ ἐκείνη (leggi: ἐκείνου) καὶ ἀδελφαὶ μητρός, αἳ μὲν ἀπορρηγνῦσαι τὰς χεῖρας, ἡ δὲ ἐπισπῶσα τὸν υἱὸν τῆς χαίτης, e che la sorte di Penteo fosse argomento delle Ξάντριαι resulta almeno probabile (può trattarsi anche di semplice menzione) dallo Schol. Eum. 26: νῦν φησὶν ἐν Παρνάσῳ εἶναι τὰ κατὰ Πένθεα, ἐν δὲ ταῖς Ξαντρίαις ἐν Κιθαιρῶνι. Tutti i frammenti inoltre sopratutto per la loro gravità hanno indiscutibilmente carattere tragico. Il carattere satirico degli Ὀστολόγοι ci sembra invece fuori di dubbio; all'obiezione del Wecklein ([1]) e del Welcker sul carattere del coro risponderemo in seguito: si noti intanto che il fr. 180 (colla menzione di κάκοσμος οὐράνη) non può in modo veruno trovarsi nella tragedia eschilea ([2]): si aggiunga ancora che proprio il fr. 180 fu imitato da Sofocle in un probabile dramma satirico, nell'Ἀχαιῶν σύλλογος (fr. 140). Che un dramma satirico Προμηθεύς sia stato scritto da Eschilo e rappresentato nell'Olimpiade 76,4

([1]) Op. cit. p. 384.

([2]) Si deve bene distinguere quello che è grottesco comico da quello che è piuttosto fieramente tragico; ben diverso è il paragonare nelle Φορκίδες (che è pure un dramma satirico) un uomo infuriato a un ἀσχέδωρος, dal nominare negli Ὀστολόγοι una κάκοσμος οὐράνη. Parimente diverso è lo sconcio tragico al frammento eschileo 354 e al fr 372. E che cosa dovremmo dire di certe espressioni che troviamo nella Eumenidi? A giudicare di esse isolatamente dal contesto taluno potrebbe crederle di dramma satirico: e quanta forza tragica racchiudono invece in sè!

non può porsi in dubbio per l'esplicita testimonianza dell'argomento dei Persiani. La quistione peraltro se esso sia da identificarsi col πυρκαεύς citato da Polluce (9, 156; 10, 64) e col πυρφόρος di Gellio (*N. A.* 13, 19, 4) deve secondo noi essere ancora definita. Ci sembra anzitutto infondata l'opinione che l'argomento del dramma satirico sia, come il Dindorf stesso ammette, l'istituzione in Atene delle feste Προμήθεια: un passo della *Rhetorica ad Herennium*, 4, 6 da tutti trascurato e che il Nauck nemmeno ha inserito nella sua seconda edizione dei frammenti dei tragici, ci pare di somma importanza: " Si Prometheus cum mortalibus ignem dividere vellet, ipse a vicinis cum testa ambulans carbunculos corrogaret, non ridiculum videretur? „ Questo passo della Retorica si riferisce evidentemente ad un dramma satirico e sta in perfetto accordo col fr. 207 e colla testimonianza di Plutarco (*De utilitate ex inimicis percipienda,* c. 2. p. 86. F: τοῦ δὲ σατύρου τὸ πῦρ, ὡς πρῶτον ὤφθη, βουλομένου φιλῆσαι καὶ περιλαβεῖν (secondo il sicuro emendamento di Nauck, in *Philologus.* IV, p. 535) ὁ Προμηθεύς,

τράγος γένειον ἄρα πενθήσεις σύγε

καὶ εἰ τὸν ἀφάμενον, ἀλλὰ φῶς παρέχει καὶ θερμότητα. Ora il passo della Retorica ad Erennio e questo fr. 207 ci rappresentano Prometeo piuttosto come πυρφόρος e non come πυρκαεύς, almeno nel senso, che a questa parola erroneamente s'è dato dal Welcker in poi. Conseguentemente l'argomento probabile del dramma satirico Προμηθεύς è l'importazione agli uomini del fuoco per parte di Prometeo: importazione fatta in maniera buffa mediante l'intervento sopratutto dei satiri. Il titolo di Προμηθεὺς πυρκαεύς è dovuto pertanto ad un'interpretazione di Polluce, non falsa peraltro e pienamente giustificata. Il dramma originariamente portò il semplice titolo di Προμηθεύς: ed i grammatici posteriori gli aggiunsero il nome di πυρφόρος o di πυρκαεύς: avendo riguardo nell'un caso al fatto che Prometeo davvero portava e dispensava il fuoco; nell'altro al particolare buffonesco testimoniato da Plutarco e

dall'autore della Rhetorica ad Herennium che col fuoco bruciava (καίει). Polluce adunque trovava con ragione più giustificato il nome di πυρκαεύς di quello di πυρφόρος per il contenuto stesso del dramma: il passo poi di Polluce (9, 156) ὁ δ' ἐμπρήσας τάχ' ἂν πυρκαεὺς ὀνομάζοιτο κατ' Αἰσχύλον (forse un passo del dramma originò il titolo πυρκαεύς) καὶ Σοφοκλέα οὕτως ἐπιγράψαντας τὰ δράματα, τὸν μὲν τὸν Προμηθέα, τὸν δὲ τὸν Ναύπλιον prova secondo noi che a determinare in Προμηθεὺς πυρκαεύς il nome del dramma Polluce fu tratto ancora dalla corrispondenza col titolo del dramma Sofocleo. Noi non veniamo a negare con ciò che un Προμηθεὺς πυρφόρος tragico esistesse nella trilogia del Prometeo, come il Dindorf faceva (¹); ma affermiamo che l'istituzione della Προμήθεια in una tragedia e non già in un dramma satirico doveva essere celebrata; come nelle Eumenidi si celebra l'istituzione dell'Areopago (in una altissima tragedia, si noti), così alla fine del πυρφόρος tragico si accennava forse all'istituzione delle Προμήθεια. Un dramma tragico Προμηθεὺς πυρφόρος ed un Προμηθεὺς satirico, che poteva essere interpetrato non avendo originariamente altro titolo, come πυρφόρος o come πυρκαεύς, si confusero forse nella tradizione: ad un Προμηθεὺς πυρφόρος satirico accenna il passo della Rhetorica ad Herennium; ed anche nel passo di Gellio che cosa ci vieta di credere che si accenni al dramma satirico piuttostochè alla tragedia? Rispetto alle Φορκίδες la questione può secondo noi definirsi quando all'argomento addotto dal Wecklein che in un'iscrizione attica (Corp. Inscr. Att. II. 973, 31) si trova un titolo Φορκίδες, si dia una retta interpretazione e quel giusto valore che niuno gli ha dato, non escluso il Wecklein stesso; su tale quistione torneremo in seguito, perchè si cita appunto di un ano-

---

(¹) Il Duentzer, *Ueber den* Προμηθεὺς πυρφόρος *des Aeschylus* in *Neue Jahrbücher,* 1892, p. 737-750 ha tentato recentemente con poco successo di ristabilire nella trilogia l'ordine proposto dal Welcker: πυρφόρος, δεσμότης, λυόμενος. Il Sittl, op. cit. II, 255, trovando detto il Προμηθεὺς satirico Πυρκαεύς, credette dedurre da questo un indizio cronologico; ma è con ragione confutato dal Christ, op. cit. p. 182, n. 3.

nimo un dramma satirico Φορκίδες. Il mito stesso poi, quale ci è riferito sopratutto dallo Scoliaste di Apollonio Rodio, (4, 1515) si presta a trattazione satirica: e il passo del Prometeo (v. 821) in cui si dicono le Φορκίδες, κυκνόμορφοι, κοινὸν ὄμμ' ἐκτημέναι, μονοδόντες κ. τ. λ. può col Wecklein essere riferito, per quanto non bisogni esagerarne il valore, in appoggio della nostra opinione. Cosicchè secondo noi la serie dei drammi satirici di Eschilo deve così stabilirsi: come sicuri secondo la tradizione, sopratutto dei grammatici, gli studî fatti e dopo le nostre ricerche: Ἀμυμώνη, Γλαῦκος πόντιος, Θεωροί, Κάβειροι, Καλλιστώ ([1]), Κερκύων, Κήρυκες, Κίρκη, Λέων, Λυκοῦργος, Ὀστολόγοι, Προμηθεύς, Πρωτεύς, Σίσυφος, Σφίγξ, Τροφοί, Φορκίδες: come probabili Ἀθάμας, Δικτυουλκοί, ([2]). Conseguentemente la notizia del Βίος che gli attribuisce 5 drammi satirici è senza fallo erronea; e falsa è pure, oltre che per le ragioni sovra esposte, la congettura del Wecklein di ε΄ in ιε΄ (5 in 15), perchè noi già abbiamo i titoli e i frammenti di almeno 17 drammi satirici: ma il numero ne dovette essere ancora maggiore: ad ogni tetralogia doveva appartenere un dramma satirico: ed altri drammi satirici dovette Eschilo comporre nel periodo anteriore all'innovazione compiutasi colla tetralogia medesima; nè certo con lui già il dramma satirico aveva perduto talmente la sua importanza, da potersi sostituire con una tragedia od omettere anche nella tetralogia. Restano ancora da esaminare numerosi frammenti eschilei d'incerta sede: il fr. 282 fu già dal Fritzche riferito con probabilità alla Σφίγξ. Il fr. 288, da raffrontarsi col fr. 207, appartiene secondo la felice congettura del Dindorf al Pro-

([1]) Una buona trattazione del mito di Callisto con probabili, sebbene ipotetici, raffronti col dramma eschileo troviamo in Franz Rheinold, *De Callistus fabula*, in *Leipzigen Studien*, XII.

([2]) Non abbiamo tenuto conto in questa discussione dei drammi satirici eschilei delle molte congetture ormai definitivamente abbandonate con cui dallo Hermann, dal Welcker, dal Friebel dall'Ahrens si voleva negare il carattere satirico evidente in taluni drammi e affermarlo invece in sicure tragedie. Persino i Mirmidoni, le Τοξότιδες, le Salaminie sono state credute drammi satirici. Potremmo fare solo una storia di errori.

meteo satirico, ciò che ci sembra confermato dall'uso del proverbio δέδοικα μῶρον κάρτα πυραύστου μόρον (cf. Zenob. 5, 79; Eustazio II p. 1304, 8; od 1547, f. 1848, 37). I framm. 284, 366, 402, 403, 404 debbono riferirsi al Γλαῦκος πόντιος: l'uno perchè il γραίδιον della lezione corrotta deve probabilmente restituirsi con Γλαύκῳ con lo Hartung e il Wilamowitz e perchè può bene trovar luogo nella lunga enumerazione geografica di cui doveva constare secondo noi il prologo del dramma; gli altri furono già da Godofredo Hermann riferiti al Γλαῦκος per la medesima ragione: noi aggiungiamo anche fr. 403 (cfr. Wilamowitz, *Isyllos von Epidauros*, p. 114) e 404. Il fr. 339 è evidentemente satirico (lo afferma in modo implicito Esichio stesso, IV, p. 216) e per il raffronto col fr. 79 deve con molta probabilità riferirsi a Θεωροὶ ἢ Ἰσθμιασταί. Il fr. 435 è senza dubbio satirico per l'uso della parola ὀμίγματα; raffrontando il fr. 180 lo riferiremmo agli Ὀστολόγοι. Altri frammenti satirici non possono riferirsi a drammi determinati: evidentemente satirici perchè di contenuto gastronomico sono i fr. 306 (διαβρέχεις τὰρ-τύματα), 309, 310, 311 (forse di uno stesso dramma), 363 (κοκκιεὶς ῥόαν), 428 (καταφαγᾶς); per ragione di lingua il fr. 351 (ὅ τι νῦν ἦλθ' ἐπὶ στόμα), 367 (ὀστῶν στέγαστρον in senso burlesco) forse il 409 (ἀλαβαστροφόρος), 421 (si noti la forma volgare βοῦ per βοός; cfr. Sofocle fr. 258), 433, 447 (φυξίμηλον: Hesych. 4, p. 263), 449 (cfr. Polluce 7, 4). È affermato esplicitamente satirico il fr. 287. Per il carattere gnomico dionisiaco è riferibile a dramma satirico anche il fr. 393 (κάτοπτρον εἴδους χαλκός ἐστι, οἶνος δὲ νοῦ). (1).

Sul numero dei drammi satirici di Sofocle non possediamo alcuna notizia: la poca celebrità che in questo genere egli ottenne concorse certo a far trascurare la tradizione medesima. La quistione peraltro quanti drammi satirici componesse Sofocle, è intimamente collegata colle altre concernenti le molteplici innovazioni di Sofocle, delle quali, per quel che riguardano il dramma

---

(1) Accenniamo anche come a semplice ipotesi che i fr. 307, 308 possano essere satirici e riferibili in tal caso al Glaucos Pontios.

satirico, discuteremo ampiamente più oltre. Ci limitiamo ora all'esame critico della tradizione. Indubitatamente satirici sono Ἄμυκος, Ἀμφιάραος, Ἀχιλλέως ἐρασταί, Διονυσιακός, Ἔρις, Ἑλένης γάμος, Ἡρακλίσκος, Ἐπὶ Ταινάρῳ σάτυροι (1), Ἴναχος (2), Ἰχνευταί, Κηδαλίων, Κωφοί, Μῶμος, Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι, Σαλμωνεύς, Τήλεφος (3). Ὕβρις. Rispetto all'Ἀνδρομέδα ci pare gravissima la importanza dello Schol. Theocr. 4, 62 τοὺς σατύρους πλείνας φησίν (sc. Theocrit.), ὡς καὶ τοὺς Σειληνοὺς καὶ Πᾶνας, ὡς Αἰσχύλος μὲν ἐν Γλαύκῳ, Σοφοκλῆς δὲ ἐν Ἀνδρομέδᾳ: dei fr. conservati il n. 122 (ἀμβλώσκει), 130 (οἴηται), 131 (σαρητόν) si raccostano per il carattere lessicale al dramma satirico (4). Di una certa gravità è la questione se l'Ἀχαιῶν σύλλογος sia o no da identificarsi coi Σύνδειπνοι o Ἀχαιῶ σύνδειπνον, quale sia infine l'argomento del dramma. L'Ahrens ammetteva,

---

(1) L'Ἡρακλίσκος citato due volte da Orione (*floril.* 5, 9; p. 47, 24; 6, 6 p 49, 13) era stato da tutti confuso erroneamente coll'altro presunto titolo Ἡρακλῆς ἐπὶ Ταινάρῳ. Il Wilamowitz, *Analecta Euripidea*, Berlin, 1875, p. 60 ha rettificato ogni errore.

(2) Lo crede tragedia il Bergk, *Griechische Litg.* III, p. 441, n. 216. Forse, al più può trattarsi di un dramma non satirico quarto in tetralogia, come l'Alcestide euripidea.

(3) Fu dimostrato satirico dal Kaibel in *Hermes*, 23, p. 266 colla pubblicazione della importantissima didascalia relativa.

(4) Cfr. Sittl, p. 286, n. 2. È strana l'opinione del Welcker (*Tril.* p. 472) e dell'Ahrens, p. 331-332 i quali leggendo anche male il testo dello scolio, credono che lo scoliaste abbia sbagliato interpretando come dramma satirico una tragedia. L'Ahrens poi (p. 332) aggiunge: Sed cum non constet qualis ille Glaucus Aeschyli fuerit, tragedia an fabula satyrica, etiam de Andromeda nihil certe pronuntiari potest.... " Che modo di ragionare è questo? e il Γλαῦκος πόντιος non è forse certamente satirico? Il fondarsi poi come l'Ahrens fa su un passo di Eratostene, *Catast.* c. 16 " ἱστορεῖ ὁ Σοφοκλῆς ὁ τῆς τραγῳδίας ποιητὴς ἐν Ἀνδρομέδᾳ non ha valore alcuno: perchè in questo passo si può bene alludere col τῆς τραγῳδίας ποιητής al carattere generale dell'attività letteraria di Sofocle più che ad una determinata tragedia. Si cfr. infatti al cap. 36 di Eratostene stesso Σοφοκλῆς ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητὴς ἐν τῇ Ἀνδρομέδᾳ.

distinguendo due tragedie, un Ἀχαιῶν σύλλογος in cui si trattava della prima contesa, avvenuta a Tenedo, fra Achille ed Agamennone; un Ἀχαιῶν σύνδειπνον che avesse per argomento l'uccisione dei Proci per parte d'Ulisse. Ma contro questa opinione si possono addurrre molteplici prove: Proclo (*Chrestomath.* p. 456; ed. Friedlein) e Filodemo (περὶ ὀργῆς, p. 66) parlano della contesa fra i Greci in Tenedo: ma più notevole è il passo di Aristotele (*Rhet.* 2, 24): ἢ εἴ τις φαίη τὸ ἐπὶ δεῖπνον κληθῆναι τιμιώτατον· διὰ γὰρ τὸ μὴ κληθῆναι ὁ Ἀχιλλεὺς ἐμήνισε τοῖς Ἀχαιοῖς ἐν Τενέδῳ; dal quale resulta come il Σύλλογος degli Achei in Tenedo fu anche Σύνδειπνον e l'identità dei drammi compresi sotto i due titoli è dimostrata. Che se il Σύνδειπνον Ἀχαιῶν si può riferire senza dubbio ai Greci in Tenedo, per quale ragione il Welcker e l'Ahrens pensavano ai Proci? Altra ragione non possiamo trovare fuorchè nel fatto che il fr. 140 è un plagio del fr. 180 degli Ὀστολόγοι, di Eschilo in cui si trattava appunto dell'uccisione dei Proci. Significantissimo è poi il fatto che il fr. 146 in cui si nominano gli Ἀζειῶται con la glossa di Esichio (I, p. 58) ἔθνος τῆς Τρῳάδος citato come del Σύνδειπνον, non potrebbe riferirsi altro che Σύλλογος del Welcker e dell' Ahrens, non già al loro Σύνδειπνον; tantochè necessariamente non a questo ma al suo Σύλλογος l'Ahrens dovette riferirlo, ammettendo un errore di Esichio. Ora invece il fatto che Esichio, che pur cita (fr. 148, 149, 150, 152) un Σύλλογος, citerebbe un frammento del Σύλλογος come del Σύνδειπνον, dimostra all'evidenza l'identità delle opere comprese sotto i due titoli. Conseguentemente tutti i frammenti trovano acconcio luogo sotto l'unico dramma Ἀχαιῶν σύλλογος ἢ σύνδειπνον [1], mentre addirittura strane ed inammissibili sono le

---

[1] Il Nauck (p. 161) che pure ammette con ragione un Ἀχαιῶν σύλλογος ἢ σύνδειπνον satirico s'inganna forse a proposito del plagio del fr. 180 Eschileo per parte di Sofocle nel fr. 140, sembrando accettare l'erronea congettura del Naber (*Mnemos. Nova,* Vol. II, p. 185) che il dramma sofocleo non sia che una διασκευή degli Ὀστολόγοι e che si applichi anche al dramma satirico quello che Quintiliano (*Inst.* X, 1, 66), affermava: « Aeschylus... rudis in plerisque et

congetture cui l'Ahrens era costretto per difendere la propria divisione. Che poi il dramma così determinato sia satirico, nonostante l'opposizione del Bergk può dimostrarsi all'evidenza. Cicerone così ne parla (*ad Quint. fratr.* 2, 16, 3) " Συνδείπνους Σοφοκλέους quamquam a te actam *fabellam* video esse festive nullo modo probavi ": ma le prove più palesi fornisce l'esame del contenuto e della lingua dei singoli frammenti, sopratutto dei fr. 138 (βοῦς ἐργάτης ἐργάζεται), 139 (γένειον διηλιφές, μητρὸς καλεῖσθαι παῖδα, τοῦ πατρὸς παρόν) 140 (κάκοσμος οὐράνη), 151 (μάσθλητας). Anche il Δαίδαλος noi affermiamo con piena sicurezza satirico: non è addirittura senza importanza, come fu già osservato che il mito sia stato trattato non solo da Aristofane, ma anche da Eubulo e da altri poeti della così detta commedia media; il mito stesso, come già riconobbero il Welcker, il Campbell ([1]), il Dindorf, presenta elementi satirici: si aggiunga poi l'uso di un proverbio nel framm. 863 (cfr. Schol. Plat. p. 926. a. 31) " Σαρδάνιος γέλως " ([2]). Le congetture sull'argomento sono poco probabili: forse un contrapposto fra l'arte di Dedalo o quella di Efesto? ciò resulta a nostro avviso dal fr. 165, cui l'Ahrens non riusciva a spiegare e che il Nauck senza ragione alcuna dichiarava dubbio. Lo Schöll ([3]) ha espresso la giusta ipo-

incompositus, propter quod correctas eius fabulas incertamen deferre posterioribus poetis *Athenienses* permiserunt suntque eo modo multi coronat. ». Ma allora il Nauck, che crede argomento del dramma sofocleo la contesa in Tenedo, è tratto invece ad ammettere che si parlasse dei Proci, come negli Ὀστολόγοι ed è in contradizione manifesta con sè stesso, a meno che egli non dia alla parola διασκευή un senso così lato che proprio non le conviene. E poi non è improbabile pensare che proprio Sofocle fosse un rifacitore di un dramma di Eschilo? e specialmente di un dramma satirico?

([1]) *Sophokles Plays and fragments,* Oxford, 1881, p. 500.

Si aggiunge anche il Reichenbach, *Die Satyrpoesie des Euripides,* (Programm Znaim's), 1889, p. 19.

([2]) Cfr. E. Pais, *Il* σαρδάνιος γέλως, negli *Atti della R. Accad. dei Lincei,* vol. V, 1880, p. 54-73.

([3]) *Beiträge zur Kenntniss der Trag. Poesie der Griechen,* I Bd. *Die Tetralogie der attischen Tragiker,* Berlin, 1839, p. 235, a. 140.

che il dramma satirico Ἔρις debba identificarsi con l'altro Κρίσις, di cui l'argomento era il giudizio di Paride: sotto un dramma satirico Κρίσις trovano posto infatti tutti i frammenti conservatici di Ἔρις, acquistando così peraltro nuova significazione: il fr. 190 appartiene secondo noi al discorso di Venere che promette appunto εὔδωρον γάμον; il fr. 189 invece non può secondo noi essere ammissibile nella sua forma attuale ἐγὼ δὲ πεινῶσ' αὖ πρὸς ἴτρια βλέπω: nessuna delle tre dee riceve mai dal dramma satirico un carattere burlesco e comico, come le sarebbe invece attribuito con questo frammento: e l'interpretazione dell'Ahrens (p. 364) " fuerit responsio Veneris, quae Minervae contemnit sapientiam ", interpretazione che converrebbe a Κρίσις e non ad Ἔρις, cui l'Ahrens sbagliando lo riferisce, non ha ombra di fondamento: il fr. 189 si riferisce invece egregiamente ai satiri, amanti del vino e dei banchetti; e probabilmente deve secondo noi con lievissima e sicura mutazione leggersi ἐγὼ δε πεινῶν αὖ πρὸς ἴτρια βλέπω e riferirsi al coro dei satiri del dramma. Che Ναυσικάα ἢ Πλύντριαι sia un dramma satirico appare probabile dalla natura stessa dell'argomento, che non ha davvero nulla di tragediabile e molto di comico e grottesco, dal luogo ove si finge la scena, dai frammenti stessi conservatici: i quali accennano (fr. 407, 713, 714) ad una scena di giuochi: all'obiezione del Welcker risponderemo trattando distesamente del carattere e dei componenti del coro satirico. Nulla di sicuro possiamo stabilire rispetto al dramma Ποιμένες, che Godofredo Hermann e il Campbell credevano satirico (¹): forse si trattava di un dramma tragico come quarto in tetralogia. E nemmeno possiamo affermare con sicurezza l'esistenza di un Σίσυφος, che sarebbe con tutta probabilità satirico: perchè giustamente il Welcker osservava come nell'unico passo di Esichio, che cita il Sisifo sofocleo, il nome di Sofocle può stare per errore in luogo di Eschilo o di Euripide,

(¹) Si aggiunge loro anche il Croiset, op. cit. p. 390, 392. Cfr Hermann, in *Philologus*, I, 135.

autori di drammi satirici intitolati Σίσυφος (1). Che i Τυμπανισταί debbano essere ritenuti come dramma satirico è congettura probabile del Böckh, ammessa e confortata di prove dallo Hermann; l'obiezione fiacca del Welcker " Leicht mag dieser Chor aus Satyrn bestanden haben; doch lässt sich schwerlich behaupten, dass keine Tragödie gewesen sein könne, worin der Chor Tympanen in Händen hielt „ è stata poi risolta definitivamente dal Wieseler nel suo erudito studio archeologico sul dramma satirico. (2). Finalmente il carattere satirico dei Φαίακες, confermato dal Campbell e dal fr. 614 (βοράς ἀρτύματα) non può essere messo in dubbio. Cosicchè noi possiamo ammettere come sicuri drammi satirici di Sofocle: Ἄμυκος, Ἀμφιαράος, Ἀχαιῶν σύλλογος, Ἀχιλλέως ἐρασταί, Ἀνδρομέδα, Δαίδαλος, Διονυσιακός, Ἑλένης γάμος, Ἐπὶ Ταινάρῳ Σάτυροι, Ἡρακλεΐσκος, Ἴναχος, Ἰχνευταί, Κηδαλίων, Κρίσις, Κωφοί, Μῶμος (3), Ναυσικάα, Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι, Σαλμονεύς, Τήλεφος, Τυμπανισταί, Φαίακες, Ὕβρις; come probabile: Ποιμένες; incerto è il Σίσυφος; ai quali aggiungendo un dramma satirico in cui secondo Filodemo (*De pietate*, p. 3 νοσοῦντα πεποι[η]κασι τ[ὸν] Ἡρακλέ[α]........ καὶ μα[νίας] κατά σ]χετον [ὡς] Σοφοκλῆς [και Ε]ὐριπίδης) doveva trattarsi della malattia di Ercole, abbiamo complessivamente 26 drammi satirici, dei quali 24 sicuri: vedremo in seguito peraltro come questa cifra debba probabilmente modificarsi (4); perchè non può escludersi l'ipotesi che fra i titoli da

---

(1) Anche il Bergk, *Griec. Litg.*, p. 585 dice problematico il Sisifo Sofocleo.

(2) *Das Satyrspiel nach Massgabe eines Vasenbildes*, Göttingen, 1848.

(3) Il Welcker, *Nachtrag* etc. p. 298-299 congetturava Κῶμος in luogo di Μῶμος, fondandosi sul fatto che Κῶμος (come quello che ricorda Euripide, *Cycl.* v. 37 sg) poteva bene essere argomento di dramma satirico. Ma la probabilità somma di questa cosa non toglie che si possa ammettere anche un dramma Μῶμος, secondo le numerose citazioni dei grammatici, sebbene il nome sia a noi poco chiaro e meno chiaro l'argomento.

(4) Non abbiamo al solito tenuto conto delle ipotesi già abbandonate con le quali molte tragedie sofoclee volevansi dimostrare invece drammi satirici. Non solo la Νιόβη dallo Hermann e le Λήμνιαι dallo stesso, ma anche dal

noi ammessi come satirici siano compresi drammi tragici in tetralogia al modo dell'Alcestide euripidea.

Resta l'esame dei frammenti incerti. All' Ἀχαιῶν σύλλογος potrebbero riferirsi per affinità di contenuto col fr. 143 i fr. 694-695; il fr. 535 (probabilmente del Tereo; cfr. Nauck, p. 261) fu a torto attribuito dal Welcker e dall'Ahrens all' Ἀχαιῶν σύλλογος, cui nemmeno può riferirsi, dopo la confutazione da noi fatta dell'opiuione di Ahrens, il fr. 712; probabile è invece il riferimento del fr. 718, contenente secondo noi parole rivolte ad Achille con rimprovero acerbo della giovanile sua violenza; del fr. 702 (γυναικομίμοις ἐμπρέπεις ἐσθήμασιν) col Welcker; ad Agamennone crediamo riferibile il fr. 764, satirico senza dubbio per le immagini comiche che vi si trovano (σφαδάζεις πῶλος ὣς εὐφορβίᾳ· γαστήρ τε γάρ σου καὶ γνάθος πλήρης): il fr. 731, che contiene appunto altri insulti che Diomede lancia ad Ulisse fu dal Brunck, dal Dindorf, dal Welcker, dall'Ahrens, dal Nauck qui riferito, sebbene ragioni assai gravi si oppongano (1); seguendo la sua falsa opinione sul contenuto e la

---

Brunck e da altri Αἰχμαλωτίδες, Ἀλωάδαι, Ἑλένης Ἀπαίτησις, Ἰφικλῆς (sic. ??), Τριπτόλεμος, Τρώιλος, Φινεύς, Καμίκιοι (dal Meineke, *Histor. critica comicorum graecorum* p. 6) erano state credute satiriche. Non mai esistiti sono i presunti drammi satirici Ἰάμβη (Werfer in *Sitzungber. d. k. Ak. Münch.* II, fasc. 4, p. 515), Ζωστῆρες (Welcker, *Nachtrag*, p. 392), Ἶρις (cfr. Baumeister, *Denkmäler s. t*), Ἡρακλῆς, Σατυρίσκος (Casaubon, op. cit. p. 178-180). Cfr. per la confutazione degli errori del Brunck il Welcker, *Nachtrag*, p. 29 e 261. Il Böckh ammetteva ancora un numero maggiore di drammi satirici e meravigliato anche come talune tragedie di Sofocle facevano l'ufficio di dramma satirico come quarto in tetralogia, credeva che questi titoli si riferissero anche a Jofonte e al Sofocle iunior: ma tale ipotesi non ha fondamento: e l'esame critico della tradizione diminuisce di molto il numero dei drammi satirici sofoclei presunti dal Böckh.

(1) Ammettendo che il fr. 731 si riferisca ed appartenga all' Ἀχαιῶν σύλλογος, noi avremmo prova perspicua che la contesa era non solo fra Achille ed Agamennone, ma anche per lo meno fra Ulisse e Diomede. Ora, considerando il numero dei personaggi del dramma satirico o meglio il numero degli

divisione del Σύλλογος dal Σύνδειπνον, l'Ahrens riferì a questo il fr. 795: giustissima invece è la congettura del Welcker confermata dall'Ahrens stesso che il fr. 843 debba qui riferirsi: il fr. 1014, che l'Ahrens vi riferiva, è stato posto giustamente dal Nauck fra gli spurii e in ogni caso non vi sarebbe ragione di riferirvelo, fondandosi l'Ahrens sulla sua erronea interpretazione: all'Ἀχαιῶν σύλλογος o all'Ὕβρις ci sembra per il carattere comico giustamente riferibile il fr. 771 e il fr. 1020 (Eust. Od. p. 1538, 18) in cui si descrive (sono forse parole del coro?) un uomo adirato τηροῦντα τοὺς λέγοντας καὶ συνάγοντα τὰς ὀφρῦς καὶ τὰς ἀκάνθας ἐπεγείροντα. Ad Ἀχιλλέως ἐρασταί sono da riferirsi il fr. 757 (ὅτῳ δ' ἔρωτος δῆγμα παιδικοῦ προσῆν) il fr. 887 (ἀγωγεύς. Phot. *Lexicon,* 6, 23. ὁ ἱμὰς τῶν κυνηγετικῶν κυνῶν: nell'Ἀχιλλέως ἐρασταί entravano in iscena persino i cani da caccia (Athen, IX, 401, D) e il fr. 966 (Eustazio, Il. p. 877, 59: Σοφοκλῆς δέ, φησι, (sc. Ἀριστοφάνης ὁ γραμμ..) δόξειεν ἄν που καὶ τὰ θηρία πάντα μῆλα καλεῖν· τὸν γοῦν Ἀχιλλέα τραφῆναί φησιν ἐν τῷ Πηλίῳ πᾶν μῆλον θηρῶντα. Cfr. Eust. Od. p. 1648 sg.) Il fr. 742, che appare senza dubbio satirico per l'uso del proverbio „ ὅρκους γυναικὸς εἰς ὕδωρ γράφω „ (cfr. Xenarch. fr. 6; Philonid. fr. 7; Phrynic. in Bekk. 35, 17. etc.) mi pare riferibile all'Ἑλένης γάμος e forse al coro dei satiri che accolgono con questa espressione di disprezzo il giuramento di fedeltà di Elena. Il carattere satirico del fr. 689 è affermato esplicitamente da Ateneo I, 23, D (cfr. Aristide II, p. 405) ma il riferirlo a Ἐπὶ Ταινάρῳ σάτυροι nonostantechè dal Brunck in poi lo si ammetta comunemente, non crediamo sicuro: e ci pare invece miglior congettura crederlo del dramma satirico cui allude il passo citato di Filodemo (*De pietate,* 36). Ad Ἐπὶ Ταινάρῳ σάτυροι ci paiono riferibili il fr. 722 (in cui solo le parole ζῶντι ποδὶ γρώμενος sono da ritenersi sofoclee: Ercole scendeva sino all'Orco)

---

attori, possono conciliarsi come riferibili ad un unico dramma le testimonianze del fr. 736 e degli altri riferiti all'Ἀχαιῶν σύλλογος? Non è forse meglio riferire ad altro dramma il fr. 731? particolarmente all'Ὕβρις, che forse svolgeva un argomento simile all'Ἀχαιῶν σύλλογος?

e forse, sebbene manchi ogni argomento di sicurezza, il fr. 903 (il passo è corrotto; cfr. Ellendt, *Lexicon Sophocleum,* p. 27) e il fr. 795, che l'Ahrens voleva riferito ad 'Αχαιῶν σύνδειπνον e che si riferisce secondo noi al racconto fatto da Ercole del viaggio all'Orco. Non è infine troppa audacia esprimere sia pure dubitatamente l'ipotesi che al dramma 'Επὶ Ταινάρῳ σάτυροι debba restituirsi il fr. 753. A Nausicaa furono con sicurezza riferiti i fr. 713-714: senza dubbio satirico è il fr. 754.

τυφλὸς γάρ, ὦ γυναῖκες, οὐδ' ὁρῶν Ἄρης
συὸς προσώπῳ πάντα τυρβάζει κακά

e siccome ci si rivolgeva in esso ad un coro di donne che in nessun altro dramma satirico sofocleo a noi noto poteva trovarsi, appare sicuro il riferimento a Nausicaa: mentre Ulisse, l'eroe, narra le sue gloriose imprese alle donne, i satiri invece lo interrompono detestando la guerra, il micidiale e sozzo Marte ed invitando forse agli amori e alla gioia. Parimente sicuro mi sembra il riferimento a Nausicaa del fr. 699.

Θυμῷ δ' οὔ τις φαιδρὰ χορεύει
τάρβους θυγάτηρ........

sopratutto per l'importantissima testimonianza di Ateneo (XV, 688, A) " καὶ ὁ Σοφοκλῆς δὲ τὰς ἀπολελυμένας τοῦ φόβου ποιεῖ λεγούσας "Θυμῷ.... θυγάτηρ ". Il fr. 827, che può riconnettersi al tipo satirico di Ulisse, apparteneva forse a Ναυσικάα o ai Φαίακες. Il fr. 710 raffrontato con un passo di Eroziano (Gloss. Hippocr. p. 19, 3) fu riferito con sicurezza dallo Schneidewin alla Πανδώρα; come pure per il raffronto col fr. 441 vi fu riferito il fr. 719 e noi vi riferiremmo con la stessa certezza il fr. 715; probabile è solo il riferimento tentato dallo Hermann del fram. 760. Il Welcker riferì giustamente ai Ποιμένες i fr. 725, 743 (non è probabile invece il riferimento tentato dal Welcker stesso del fr. 818) i quali si rivelano satirici anche per la lingua. Con molta probabilità sono

stati riferiti dal Welcker ai Feaci i fr. 777, 880: ci pare naturale che in questo dramma Ulisse dovesse esporre, come nell'Odissea, donde era tratta la materia del dramma medesimo, ai suoi ospiti i pericoli sostenuti: e i framm. 777, 880 ci sembrano forse riferibili appunto al discorso dell'eroe. Aggiungiamo i fr. 751, 752: Ulisse arrivato alla corte dei Feaci è accolto benevolmente " γένοιτο κἂν πλοῦτος ἐν τιμαῖς ἀνήρ " (fr. 751) e l'apparenza di miserabile non dispone per nulla male contro di lui i Feaci " οὐδὲν κακίων πτωχὸς εἰ καλῶς φρονεῖ " (fr. 752). Altri frammenti satirici possono essere riconosciuti senza che peraltro sia lecito determinare il dramma nemmeno approssimativamente: i fr. 669, 691, 696 (anche per il modo proverbiale: πάντα προσφέρειν σοφά), 697 sono sicuramente satirici perchè contengono nella forma aforistica comune nel dramma satirico espresse le lodi del vino: di contenuto bacchico è pure il frammento 778, ma non probabile il suo carattere satirico. I frammenti 749-750, che contengono sentenze morali contraddittorie secondo il carattere dei satiri, appaiono satirici con tutta probabilità per il raffronto col Ciclope euripideo, v. 316 sgg. Satirici senza dubbio per il contenuto sconcio e la volgarità estrema della lingua sono i fr. 773 (Plut. De ritroso Pudore, 3, p. 530, A: ὥς φησίν ἡ παρὰ τῷ Σοφοκλεῖ μετανοοῦσα πρὸς τὸν μοιχὸν " ἔπεισας........) e 974 (οὐρά, αἰδοῖον Hesych. 3, p. 241). Satirici per il contenuto gastronomico e per la lingua sono i fr. 692 (κάρυαί τε μέλιαι), 921 (ἄρταμος), 1021 (ἐγὼ μάγειρος ἀρτύσω σοφῶς). Per ragioni di lingua finalmente sono satirici i fr. 664 (φενακίζειν: forse si deve accettare la congettura del Nauck p. 289), 683 (ῥήξασα κίρκους anche per la metatesi di κίρκους per κρίκους), 686 (solo probabile per la ripetizione che ricorda la lingua dei comici), 732 (proverbio λυδία λίθος. Cfr. Hesych. 2, p. 386; 3, p. 53), 782 (probabile solo per la serie di animali domestici citati), 791 (ὀρθοκέρως φρίκη: forse in senso osceno), 792 (accettando la volgata ἕως ὅτου κριθώσης ὄνου si avrebbe una forma proverbiale; io congetturo κριθώσης οἴνου), 800 (espressioni dispregiative), 881 (proverbio: Βοιώτιος νόμος. Cfr. Zenob. 2, 65), 943 (ἔσηχρ. Etymol. Magnum p. 346, 16: 'Αττικῶς μὲν ἔξπουν καὶ ἐξκλι-

νον λέγεται, ὥσπερ καὶ παρὰ Σοφοκλεῖ καὶ παρὰ Πλάτωνι τῷ κωμικῷ), 948 (ἡμίκακον), 964 (μαριλοκαύτης), 978 (προσσαίνειν; forse riferibile ad 'Αχιλλέως ἐρασταί) in cui entravano cani in scena, raffrontando la glossa di Phrynich. in Bekk. p. 21, 27: αἰκάλλοντες· σημαίνει τὸ σαίνοντες ὅπερ οἱ κύνες ποιοῦσιν. ὁ μέντοι Σοφοκλῆς καὶ προσσαίειν), 989 (σαλάμβη), 997 (τολύπη). Inoltre il fr. 669, 670 sono affermati esplicitamente satirici da Athen. X, p. 428, A e da Hesych. I, 289.

Le varie notizie, in apparenza discrepanti fra loro, sul numero dei drammi di Euripide sono state messe d'accordo dal Wilamowitz (1), il quale ha dimostrato come tutte quante derivino in fondo da diverse intepretazioni del càtalogo redatto dagli Alessandrini: i quali conoscevano e possedevano di Euripide 67 tragedie genuine e 3 spurie; e di drammi satirici 7 genuini ed 1 spurio. La notizia di Thomas Magister (presso il Dindorf, I, 14) che Euripide abbia scritto solo 8 drammi satirici si fonda sopra una confusione fatta dal critico bizantino fra i drammi scritti e quelli conservati. Questi soli erano annoverati nel canone alessandrino; e ne dovevano essere esclusi quindi anche i Θερισταί, (2) che la didascalia della Medea diceva già perduti. A noi restano i titoli e i frammenti dei drammi seguenti: Αὐτόλυκος, Βούσιρις, Εὐρυσθεύς, Κύκλωψ, Σίσυφος, Σκείρων, Συλεύς. Sono forse questi i sette drammi satirici autentici posseduti dagli Alessandrini? e quale deve credersi lo spurio? Da una didascalia conservataci da Eliano (Var. Hist. II, 8) resulta come nell' Olimpiade 91ª (a. 415) Euripide fu in gara e riuscì secondo di fronte a Senocle con una tetralogia 'Αλέξανδρος, Παλαμήδης, Τρῳάδες, Σίσυφος σατυρικός. Secondo il Wilamowitz il Σίσυφος andò presto perduto: ed avendo Crizia rap-

---

(1) *Analecta Euripidea,* Berlin, 1875, p. 144 seg. Cfr. la recensione del Wecklein, in *Neue Jahrbücher für Philologie,* 113, p. 721-730.

(2) È notevole che i Θερισταί manchino tanto nel Marmor Albanum, quanto in quello Pyraeicum; cfr. Reichenbach, p. 6, n 1. Per il Marmor Albanum cfr. *Corpus Inscript. Graecarum,* n. 6047, per il Piraeicum cfr. Wilamowitz, Op. cit. p. 138-139.

presentata una tetralogia Τέννης, Ῥαδάμανθυς, Περίθους, Σίσυφος, la si attribuì coll'andare del tempo ad Euripide: mentre Sesto Empirico ed altri mantengono, la vera tradizione, Plutarco e Galeno attribuiscono il Sisifo di Crizia ad Euripide. Accortisi peraltro dell'errore, gli Alessandrini relegarono il Sisifo fra i drammi spurî. Una sola osservazione può farsi al Wilamowitz: chi ci assicura che il Sisifo di Euripide andasse così presto perduto? Certo i due frammenti conservatici non hanno molto valore; meglio forse, dovendosi leggere col Hartung ([1]) Εὐριπίδης Συλεῖ che Εὐριπίδης Σισύφῳ, nell'uno, e l'altro, di una sola parola, potendo spiegarsi come una citazione indiretta e come un errore d'Esichio che avrebbe confuso Crizia con Euripide; ma ad ogni modo la cosa è ammissibile solo come ipotesi. Se il Sisifo di Euripide fosse andato già perduto al tempo degli Alessandrini, se l'omonimo dramma di Crizia rappresentasse il dramma spurio del catalogo, noi conosceremmo solo sei dei sette drammi satirici autentici noti agli Alessandrini. Nella riga 19 del Mamor Pyraeicum edito dal Kumanudis e dallo Hirschfeld il Wilamowitz credette di scorgere un dramma satirico: il marmo porta dopo il nome [Πα]λαμήδης una lettera Π; e siccome tutte le 67 tragedie degli Alessandrini ci sono note, così, argomenta il Wilamowitz, non v'è dubbio che in quel Π stia nascosto l'ignoto dramma satirico. Ma ci sono davvero note le 67 tragedie? Certo il Wilamowitz è riuscito a trovarle: ma niuno vorrà tenere per sicuri i suoi resultati: l'identità del Τήμενος e Τημενίδαι appare probabile, ([2]) mentre il Wila-

---

([1]) *Euripides restitutus,* Marburg, 1867, II, p. 287. Nel passo di Esichio si potrebbe pensare anche forse ad una confusione ad uno scambio coi drammi omonimi di Eschilo e di Sofocle.

([2]) L'identità di questi due drammi è ammessa dal Weil nella prefazione alla sua edizione parigina di Euripide (*Sept tragédies d'Euripide*) e dal Welcker, in *Kleine Schriften,* IV, p. 101, n. 4. Discutendo del catalogo delle tragedie Euripidee redatto dal Wilamowitz, il Wecklein p. 727 gli osservava come « vieles zweifelhaft und bedenklich bleibt » aggiungendo come l'ammettere la tetralogia di Crizia era una semplice ipotesi.

mowitz ne ha fatte due tragedie distinte, la Λάμια fu certo esclusa senza sufficienti ragioni dal catalogo (1); ed inoltre nelle 67 tragedie del Wilamowitz non è fatta distinzione fra quelle che gli Alessandrini conoscevano solo di nome e le altre che conservavano. Nel titolo frammentario adunque del Marmor Pyraeicum non è necessario riconoscere un dramma satirico. Del resto noi non abbiamo con Euripide da discutere come per gli altri poeti una tradizione difficile e incerta, almeno rispetto ai drammi satirici: chè se noi volessimo confutare l'opinione del Welcker, che ammetteva, un Ἡρακλῆς satirico (2), e identificava il Συλεύς coi Θερισταί, del Hartung, che stranissimamente identificava Βούσιρις con Λάμια e confondeva con una seconda redazione dell'Autolico il Σίσυφος (3) non avremmo che da ripetere le brevi ma giuste osservazioni del Reichenbach. Col Reihchenbach siamo pure d'accordo nel ritenere giusta la lezione di Ateneo (X, 413, C) διὸ καὶ Εὐριπίδης ἐν τῷ πρώτῳ Αὐτολύκῳ: contro il Nauck, che voleva dapprima corretto il τῷ πρώτῳ in τῷ σατυρικῷ e poscia eliminata come glossa (?!?) d'accordo col Meineke, e contro il Wilamowitz (4), che approvava il primo emendamento del Nauck (5).

---

(1) Il Welcker, *Die Griech. Trag.*, II, 527 sgg. la identifica con la Σκύλλα.

(2) *Nachtrag* etc. p. 288. Un simile titolo il Welcker non ammette già più in *Griech. Tragödie*, II, p. 444.

(3) Op. cit. II, 361; II, 285 sgg. I Θερισταί di Euripide erano già perduti al tempo di Aristofane di Bisanzio, che è il probabile autore dell'argomento della Medea. La congettura del Reichenbach, p. 10 che le parole οὐ σώζεται non appartengano ad Aristofane, non ha veruna probabilità.

(4) *Analecta Euripidea*, p. 158. Reichenbach, p. 15. Una buona illustrazione dei Θερισταί di Euripide si trova in Schöll, op. cit. I, p. 160 sgg. e sopratutto in K. Fr. Hermann, *Die Theristen des Euripides* in *Archäologische Zeitung*, I, 1848, p. 237-238; in cui si tiene conto dei monumenti archeologici.

(5) L'opinione del Michaelis in *Annali dell' Instituto*, 1872, che Euripide abbia trattato in un dramma satirico il mito di Marsia, appare difficilmente ammissibile quando si pensi che Euripide nel dramma satirico ha coltivato solo una cerchia determinata di argomenti.

L'esame critico dei frammenti incerti Euripidei conduce al seguente resultato: all'Εὐρυσθεύς potrebbero forse riferirsi i fr. 865, 868, 936: ma nessuna prova sicura potremmo aggiungere all'infuori dell'esatta corrispondenza del contenuto dei singoli frammenti all'argomento del dramma. Sicuramente satirici sono invece alcuni frammenti da riferirsi al Συλεύς: nel fr. 893 Ercole dice al Sileo quale trattamento esige:

> ἀρκεῖ μετρία βιοτά μοι
> σώφρονος τραπέζης,
> τὸ δ' ἄκαιρον ἅπαν ὑπερβάλ-
> λον τε μὴ προσείμαν.

Il fr. 863 pronunziato forse dal coro (cfr. Cycl. v. 193) annunzia l'arrivo del mostro, che viene portando sulle spalle o un maiale selvatico o una lince sua preda. Tornando a casa Sileo trova Ercole che (fr. 907):

> κρέασι βοείοις χλωρὰ σῦκ' ἐπήσθιεν
> ἄμουσ' ὑλακτῶν ὥστε βαρβάρῳ μαθεῖν,

e che al rimprovero di Sileo così risponde (fr. 804)

> παίζω. μεταβολὰς γὰρ πόνων ἀεὶ φιλῶ.

frammento che ci sembra riferibile piuttosto al Sileo che all'Auge, come credette invece il Wilamowitz. Sileo è già ucciso ma prima di rivolgersi a Senodice, l'eroe vuole mangiare di nuovo perchè (fr. 895),

> ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις, ἐν πεινῶντι δ' οὔ,

il coro dei satiri, forse anche Ercole stesso, manifesta le sue tendenze erotiche (fr. 875). Altri frammenti satirici d'incerta sede possono ritrovarsi: il fr. 854 col suo lemma Εὐριπίδης Ἡρακλεῖ, che a torto il Nauck voleva corretto in Ἡρακλείδαις, si riferisce senza dubbio ad un dramma satirico del quale non si cita il titolo, ma un personaggio principale o determinatamente quello che pronunzia

il frammento (cfr. Sofocle fr. 164). Satirico senza dubbio è il fr. 915, che contiene uno dei soliti aforismi sul ventre, cagione di mali infiniti all'uomo: probabile è il fr. 983, che celebra i benefici effetti del vino. Il fr. 1008 appare satirico e riferentesi al coro che, veduta l'uccisione del mostro per parte dell'eroe, gli chiede stupefatto che cosa abbia commesso; all'uccisione del mostro si riferisce anche il fr. 937; e il fr. 1020 per il raffronto con il fr. 764 di Sofocle. Il fr. 927 è forse satirico per l'uso del proverbio (ἔνδον γυναικῶν καὶ παρ' οἰκέταις λόγος) Il fr. 953, che il Cobet credeva di dramma satirico, è stato secondo noi dimostrato spurio dal Wilamowitz (1) e dal Kock (2); il fr. 1005 è probabilmente satirico per la forma volgare che ha (ἐγὼ δ' ἐμός εἰμι).

Sul numero dei drammi satirici di Jon manca qualsiasi notizia dell'antichità: forse essi furono compresi nel numero delle tragedie, dubbio del resto anch'esso ed oscillante fra un minimo di 12 e un massimo di 40 (3). Come sicuro dramma satirico è universalmente riconosciuto l'Ὀμφάλη (4). Noi aggiungiamo gli Ἀργεῖοι per il carattere eminentemente satirico dell'unico frammento rimastoci in cui si paragona con immagine comica (cfr. Pape, s. v. σάρος, p. 847) una donna vecchia ad una vecchia granata di casa e forse l'Ἀλκμήνη. Dei frammenti incerti il 51 appartiene probabilmente a dramma satirico (κότυλον οἴνου πλέων); il fr. 64 per la lingua (βομβύλιος), il fr. 59 poi fu già dal Meineke e dal Nauck riferito con buone ragioni all'Ὀμφάλη.

---

(1) *Hermes*, XV, 491.

(2) *Rheinisches Museum*, 46, 299-310.

(3) La cifra 12 rappresenta probabilmente il numero dei drammi noti agli Alessandrini; 40 sarebbe invece il numero dei drammi scritti, cioè secondo lo Schöll, *Ueber Jon von Chios* (in *Rh. Mus*, 32, 1877; p. 147-159) p. 152 e il Köpke, *De Jonis Chii poetae vita et fragmentis*, Berolini, 1836, p. 30, 30 tragedie e 10 drammi satirici. Al dramma satirico Jon doveva dare certo importanza, se tale era il suo assioma ὥσπερ τραγικὴν διδασκαλίαν τὴν ἀρετὴν ἔχειν τι πάντως καὶ σατυρικὸν μέρος (Plutarco, Vita Periclis, cap. 5)

(4) Cauer Friedrich, *Omphale*, in *Rhein. Museum* 46 (1891), p. 244.

Come sicuri drammi satirici di Acheo sono universalmente riconosciuti Αἴθων, 'Αλκμαίων, Ἥφαιστος, Ἶρις, Λίνος, Μοῖραι, 'Εργῖνος (¹), Μῶμος, 'Ομφάλη. Anche per Ἆθλα noi crediamo col Welcker e col Friebel sicura la cosa, oltrechè per la particolare espressione proverbiale del fr. 4, v. 5, per la forma metrica del fr. 3 ed infine per la scioltezza della lingua, anche perchè il fatto che tutti i frammenti riguardano gli atleti e l'allusione alle voracità loro sono sicuro indizio del carattere satirico. Satirico senza dubbio è anche il Κύκνος: e la sentenza del fr. 25.

πεινῶντι γὰρ ἀνδρὶ μᾶζα
χρυσοῦ τε κἀλέφαντος

le particolarità metriche dei frammenti stessi non lasciano dubbio di sorta. Quanto al Περίθους (²) non ci pare probabile che si tratti di dramma satirico; perchè il particolare fornito da Nonno (*Narrat. ad Gregor. Invect.* I, 39, p. 140; Westermann, Mythograph. p. 380, LVI) ci pare esageratamente comico e derivato piuttosto che da dramma satirico, come crede il Wagner, da una commedia della nuova scuola mitologico-parodica, forse dal Περίθους di Aristofonte. Al Περίθους il Wagner riferisce un frammento dell'Ethone (fr. 11) negando che in questo dramma potesse trovarsi. Ma egli sbaglia addirittura, perchè quelle parole possono benissimo appartenere al coro dei satiri ed essere allusive ad Erisictone. Il fr. 26 del Λίνος, che è senza dubbio corrotto e che è stato tentato colle più strane congetture, ci sembra da correggere così con lievissima e naturale trasposizione:

(¹) Fu fatto conoscere da Hirschfeld in *Archäologische Zeitung*, XXXI, p. 106 e da Urlichs, *Ein neues Stück des Achäos* in *Rhein. Museum*, XXIX (1874) p. 356. Cfr. Friebel, op. cit. p. 20-59.

(²) Lo ammettono Rossetti, op. cit. p. 130, Wagner, p. 49; a proposito dell'Αἴθων per decidere la quistione sull'argomento il fr. 47 e il fr. 11 ci sembrano fornire un valido punto d'appoggio.

ῥιπτοῦντες ἐκβάλλοντες, ἀγνύντες λάταξ
τί μοι λέγοντες, ὦ κάλλιστον Ἡράκλεις; (¹)

Dei frammenti incerti è senza dubbio satirico il fr. 41, in cui si celebra il vino Biblino; il fr. 43 per il raffronto col fr. 24 deve riferirsi con somma probabilità al Κύκνος. Il fr. 44 appartiene forse all'Alcmeone; all'Etone affamato noi riferiamo il fr. 47 contenente una forma proverbiale

χάσκοντα λιμῷ μόσχον ὡς χελιδόνος.

Per ragioni di contenuto e di forma sono satirici senza dubbio i fr. 50, 51, 52 e il fr. 50 del Wagner.

Poco sappiamo degli altri poeti: di Filocle, che ci è ricordato da un prezioso titolo attico che poi discuteremo ampiamente (C. I-A. II, 977. Ed. Köhler). Di Senocle abbiamo menzionato in Eliano (V. H. II, 8) un dramma satirico Ἀθάμας. Di Jofonte resta memoria e un frammento del dramma satirico Αὐλῳδοί (Clem. Alex., *Strom.* I, 3): come titolo di dramma satirico ci pare sicuro anche il Δεξάμενος: il mito (Apollod. II, 5, 6) riguarderebbe la lotta di Ercole con questo centauro: argomento satirico al più alto grado e che sarà poi trattato anche da Timocle in una commedia mitologica. Ad un dramma satirico di Jofonte accenna inoltre secondo noi il passo dello Schol. Aristoph. Ran. 335 Ἡ μυρσίνη ᾠκείωται τοῖς χθονίοις θεοῖς κ. τ. λ. A proposito dei drammi satirici di Agatone c'informano Aristofane stesso (*Thesmophor.* 157) e Platone (*Conviv.* p. 222. D); ma nulla addirittura ci resta. Di Astidamante maior è noto un Ἑρμῆς: del minore un Ἡρακλῆς, al quale peraltro non appartiene il frammento in versi eupolidei conservatoci da Ateneo (X, 411, A). Dei frammenti in-

---

(¹) Si potrebbe anche congetturare col Friebel:

Ῥιπτοῦντες, ἐκβάλλοντες, ἀγνύντες, Λίνον
λέγοντες, οὐ κάλλιστον Ἡρακλῆ, λάταξ

ma la trasposizione ci sembra troppo ardita e violenta.

certi il n. 6 fu riferito dal Friebel ([1]) a dramma satirico: può peraltro trovarsi benissimo in una tragedia. Sicuro è invece il carattere satirico del fr. 7. che può riferirsi alla garrulità di Ἑρμῆς e che il Nauck, non sospettandovi carattere satirico, affermava convenire ad un comico piuttostochè ad un tragico.

Del tragico Cheremone il Welcker ammetteva due soli drammi satirici, Διόνυσος e Ἰώ: ma ad essi dobbiamo aggiungere senza fallo l'Ἀχιλλεὺς Θερσιτοκτόνος. L'opinione del Friebel ([2]) che tutti i titoli di Cheremone siano di drammi satirici è persino *a priori* inammissibile e lo studio dei frammenti l'esclude addirittura: solo si può dubitare dell'Οἰνεύς. Dei frammenti incerti il n. 15 ha carattere satirico (Ath. II, p. 35, D: Χαιρήμων δὲ ὁ τραγῳδὸς παρασκευάζειν φησὶ τὸν οἶνον τοῖς χρωμένοις γέλωτα...... εὐβουλίαν e fu riferito dal Welcker al Διόνυσος, cui riferiamo anche il fr. 16, che secondo la testimonianza di Aristotele (*Problem.*, III, 16) e di Plutarco (*Moral.* 406, B) celebra le lodi del vino. Satiricamente protervo è il fr. 32; ma forse preferibile è la congettura del Meineke che mutava il lemma da Χαιρήμονος in Φιλήμονος.

Un dramma satirico Λιμός, da identificarsi con Ἡρακλῆς di Dionisio, è ricordato esplicitamente dalla preziosa testimonianza dello Schol. Il Λ, 515: οἷον γὰρ ἦν πορέττοντα τὸν ἥρωα παραλαβεῖν ἢ κενούμενον τὴν γαστέρα ἢ προποτιζόμενον· ταῦτα γὰρ κωμικά, ὡς καὶ τῷ Διονυσίῳ πεποίηται ἐν Λιμῷ[τῶν]νόσων (*sic*) Ἡρακλῆς ([3]), Σειληνὸς δὲ κλό-

---

([1]) Op. cit. p. 71-79.

([2]) Op. cit. p. 69-75. Il carattere ludicro dei frammenti delle tragedie ingannò il Friebel, conducendolo ad ammettere come satirici tutti i drammi di Cheremone.

([3]) Il passo è evidentemente corrotto: noi proponiamo la congettura καὶ τῷ Διονυσίῳ πεποίηται ἐν τῷ Λιμῷ νοσῶν Ἡρακλῆς (cfr. Eustazio, loc. cit. ᾧ πεποίηται νοσῶν Ἡρακλῆς). La corruzione della lezione genuina ci pare col nostro emendamento chiaramente spiegabile. L'articolo fu trascurato ed aggiunto per rimediare l'errore dopo la parola Λιμῷ dalla lezione ἐν Λιμῷ τῷ νοσῶν Ἡρακλῆς si sviluppò facilmente l'altra ἐν Λιμῷ τῶν νόσων Ἡρακλῆς per opera di un copista che grossolanamente volle rimediare all'errore cadendo invece in errori più gravi.

ζειν πειρᾶται τὸν Ἡρακλέα confermato da Eustazio II p. 859, 49: γελοῖος οὖν, φασί, καὶ Διονύσιος, ᾧ πεποίηται νοσῶν Ἡρακλῆς καὶ Σιληνὸς κλύζειν αὐτὸν πειρώμενος. Dei frammenti incerti il fr. 12 contiene certo elementi satirici.

Del tragico Carcino i titoli Ἀλόπη e Σεμέλη possono riferirsi a drammi satirici: ma ogni prova manca addirittura. L'assoluta penuria di notizie rispetto ai tragici minori post-euripidei impedisce ogni congettura: chi potrebbe ad esempio escludere la possibilità che l'Ἑλένη e l'Ἡρακλῆς di Diogene siano stati satirici? e dei titoli di Spintaro che cosa dobbiamo credere? Il materiale di studio appare nell'età post-euripidea incerto e manchevolissimo. All'ignoto scrittore Python si attribuisce il dramma satirico Ἀγήν (1); a Timesiteo Ζηνὸς γοναί; e forse anche Ἡρακλῆς e Μνηστῆρες; a Licofrone il Μενέδημος; a Sositeo il Λυτιέρσης e un altro dramma, di cui ignoto è il titolo, ma che a noi pare implicitamente ricordato da Diogene Laerzio (fr. 172) Σωσιθέου τοῦ ποιητοῦ ἐν θεάτρῳ εἰπόντος πρὸς αὐτὸν (sc. Cleante) παρόντα „ οὓς ἡ Κλεάνθους μωρία βοηλατεῖ „ ἔμεινεν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ σχήματος· ἐφ' ᾧ ἀγασθέντες οἱ ἀκροαταὶ τὸν μὲν ἐκρότησαν, τὸν δὲ Σωσίθεον ἐξέβαλον. μεταγινώσκοντα δὲ αὐτὸν ἐπὶ τῇ λοιδορίᾳ προσήκατο, εἰπὼν ἄτοπον εἶναι τὸν μὲν Διόνυσον καὶ τὸν Ἡρακλέα φλυαρουμένους ὑπὸ τῶν ποιητῶν μὴ ὀργίζεσθαι, αὐτὸν δὲ ἐπὶ τῇ τυχούσῃ βλασφημίᾳ δυσχεραίνειν. In uno scolio Germ. Caes. Nat. p. 70, 15 „ Sunt in hoc signo in èius testa aliae stellae, quas asinos appellant. Graeci enim ὄνους dicunt. Quos Liber Astris intulit, quod cum ab Iunone insania obiecta fugeret ad occasus, ut in Dodonaei Iovis templo responsa peteret, ut Philiscus refert, et magnis imbibus cum grandine ortis stagna, quae transiturus erat, inundata detinerent iter eius, asini ex contrario transeunt per aquas. Ex his uno insidens et ipse transvectus est sine periculo insaniaque liberatus dicitur. Uno itaque ex his fecis se ut voce humana loqueretur „ il Robert (*Eratost. Reliquiae,* p. 32) ha riconosciuto

---

(1) Cfr. Duhn, *Ueber die Geschichte des Harpalischen Prozess,* in *N. Jahrbücher für Classische Philologie,* 1875, p. 37 sgg.

con qualche probabilità traccie di un dramma satirico di Filisco: anche in un frammento di Isidoro (n. 1) pare a noi di scorgere traccie di un dramma satirico, forse di un Ἀχιλλεύς Θερσιτοκτόνος.

L'esame critico dei frammenti adespoti per vedere se fra essi si nascondano e quali siano i frammenti satirici, a quale poeta ed a qual dramma siano inoltre possibilmente riferibili, presenta gravissime difficoltà, sopratutto per l'incertezza se taluni frammenti debbano attribuirsi piuttosto a poeti satirici che a comici: incertezza dalla quale spesso non possiamo uscire e che ci consiglia quindi al massimo riserbo. Al Κύκλωψ di Aristia deve riferirsi il proverbio citato da Mich. Apostol. III, 46 „ ἢν οἶνον αἰτῇ, κόνδυλον αὐτῷ δίδου „ con la glossa ἡ δὲ ἱστορία ἀπὸ τοῦ Κύκλωπος, se pure anche qui il frammento non devesi piuttosto credersi tolto da un comico. All'Ἀθάμας di Eschilo può riferirsi il fr. 1; il fr. 165 fu riferito a Κίρκη di Eschilo; meglio peraltro può riferirsi col Welcker ai Φαίακες: Ulisse racconta appunto le lusinghe di Circe

> . . . . . . ἡ δὲ προὐκαλεῖτο με
> Βαυβᾶν μεθ' αὐτῆς . . . . . .

Il fr. 541 può forse riferirsi alle Σφίγξ eschilea e particolarmente al prologo, contenendo appunto una descrizione del mostro. All'Ἀχαιῶν σύλλογος il Nauck riferì probabilmente (potrebbe anche appartenere al dramma Σκύριοι euripideo) il fr. 35 in cui Ulisse interroga fieramente Achille: ἢ τοι στρατεύεις ἢ μένων ἔσῃ κακός; col Dindorf, modificando la lezione in ὀχᾶσθαι δ' οὐ βαρυσκελεῖς ποιεῖ ὁ τῶν νεβρῶν μυελός, riferiremmo all'Ἀχιλλέως ἐρασταί il fr. 250; come pure, raffrontando il fr. 158, il fr. 426. All'Ἀμφιάραος sebbene con gravi dubitazioni riferirei il fr. 439. Il fr. 160 (Eust. Il. p. 1189, 24... πανός ...κατὰ μεταβολὴν τοῦ φ) integra il fr. 185 dell'Ἑλένης γάμος (Phot. *Lexic*, 377, 22 πανόν... κατὰ μεταβολὴν τοῦ φ): allo stesso dramma satirico, al prologo particolarmente, riferiremmo per ragioni evidenti di contenuto i fr. 194, 195, se pure non era nel vero il Methner chiamandoli due esempi di solecismi inventati dai grammatici; e forse anche il fr. 238, che ad ogni modo

è certo satirico. All'Ἴναχος dobbiamo riferire con molta probabilità il fr. 598 (Hesych. IV, 81 στολοκρατές· τὸ τῆς Ἰοῦς μέτωπον διὰ τὰ κέρατα). Numerosi appaiono i frammenti del Sileo di Euripide, il dramma satirico più letto nell'antichità a quel che appare dalle citazioni dalle reliquie e senza dubbio quello di cui dopo il Ciclope meglio siamo informati. Ermes presenta a Sileo Ercole, che al solo vedere si spaventa

. . . . . . πυρὸς δ' ἐξ ὀμμάτων
ἔλαμπεν αἴγλη . . . . . . (fr. 33)

Sileo offre poco, ma rivoltosi ad Ercole così si scusa (fr. 31):

οὐκ ἀξιῶ μικρῶν σε, μεγάλα δ' οὐκ ἔχω.

Lo schiavo è comprato: e Sileo (secondo il carattere violento e protervo che figure simili hanno nel dramma satirico si vanta di aver asservito Ercole (fr. 74):

ἐγὼ σ' ἔθηκα δοῦλον, ὄντ' ἐλεύθερον:

mentre il coro forse tenta (fr. 436, 437) di reprimere l'ira di Ercole: δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κἄδικα e ripete poi: κρεσσόνων γὰρ καὶ δίκαια κἄδικ' ἔστ' ἀκουστέα. Ma Ercole scuote il giogo e si mette a gettare all'aria ogni cosa: si asside poi a banchetto ed il coro cambiata subito opinione dice:

οὐκ οἶδ' ὅπως χρὴ[τὸν]σαφῶς κατειδότα
τῆς Ἡρακλείας φροντίδος κατηγορεῖν.

Col fr. 331 Sileo è già ucciso ed Ercole prima di rimettersi a mangiare, come già vedemmo, invita la figlia del morto, Senodice:

οὐκ ἂν δύναιο γαστρὶ πενθῆσαι νεκρόν;

dopochè il coro ha pronunziato (fr. 447) parole di dolore per la

sorte della figlia (1). Anche il fr. 30 può riferirsi al Sileo, provenendo dalla stessa fonte dei fr. 29, 31. All'Ὀμφάλη (di Acheo o di Jon) riferirei il fr. 182 (Wg.) in cui si paragona ad una lepre il forte leone di un tempo, con manifesta allusione ad Ercole. Altri frammenti possiamo riconoscere come di drammi satirici senza potere nemmeno congetturare l'autore e il dramma: esplicitamente satirico è affermato da Eustazio (989, 48) il fr. 590 (Ἥρολλος... ἐν τοῖς σατυρικοῖς), il 601 (χορταιοβάμων Hesych. 4, 294: χορταιοβάμων ὁ Σληνός). Satirici sono, riferendosi al solito argomento della celebrazione del vino e dei conviti, i fr. 23 (Wg.), 39 (Wg.), 90, 93, 149 già dimostrati satirici dal Cobet, 570, 573. Satirici per il loro contenuto sconcio sono i fr. 186, 330 (in cui conserverei la lezione ἐστυκώς), 355 (attribuiti forse con ragione a Sofocle dal Walckenaer in Eur. Hipp. 780) 402 (riferito ad Ercole esplicitamente da Plutarco, Amat. c. 5 p. 751. D) 409, forse di Agatone per il raffronto col fr. 31. Satirici sono pure i fr. 175 (Wg.), 275 (Wg.), 416 nei quali si parla di Ercole satirico e forse anche per ragioni di contenuto i fr. 395, 458, 546. Anche il fr. 95 in cui si danno precetti morali volgarmente eudaimonistici appare satirico per il raffronto colle frequenti sentenze del Ciclope Euripideo e dei sicuri frammenti satirici (cfr. Acheo. fr. 6; Eurip. fr. 895 etc.) informati allo stesso concetto. Il fr. 98 ci pare riferibile alla gioia dei satiri che, servendo, come nel Ciclope Euripideo, il mostro, per la morte di lui sarebbero liberati ed applaudono quindi ai disegni dell'eroe: ἐγὼ δὲ φεύξομαι [γ'] ἐλεύθερος γεγώς. Il fr. 284 ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος πτωχὸς πλανήτης, βίον ἔχων τοὐφ' ἡμέραν ci pare riferibile non già a Edipo, come da molti e fra gli altri dal Meineke e dal Nauck fu creduto, ma ad un Ulisse e riferibile forse per il metro a un dramma satirico, forse ai Φαίακες o a Ναυσικάα. Per ragioni di lingua infine noi dobbiamo ammettere come probabilmente satirici i fr. 94 (cfr. per il

(1) Taluni di questi frammenti come i fr. 436, 437, 331, 447 etc. si possono riferire ad uno degli altri drammi satirici di contenuto affine al Sileo.

proverbio Athen. V, 187, A), 159 (ἀνὴρ ἐς οὐδὲν χρεῖος), 174 (la lingua ha scioltezza comica), 559 (εἰς Φᾶσιν, ἔνθα ναυσὶν ἔσχατος δρόμος. Cfr. Strab. XI, p. 497). Questo il materiale probabile di studio su cui possiamo, sebbene con cautela somma, fondarci per ricostruire la storia e la natura del dramma satirico.

Di altri poeti e drammi satirici c'informano le iscrizioni pubblicate dal Kumanudes nell' 'Αθηναῖον (I, 1) e poscia nuovamente dal Köhler nelle *Athenische Mittheilungen,* III, p. 111 sgg. Un poeta Timocle (così integreremmo anche il frammentario... οκλῆς) avrebbe scritto un Λυκοῦργος nell'anno 342-341 ed un altro poeta a noi ignoto avrebbe concorso sotto l'arcontato di Teofrasto nel 340-339 av. G. C. con un dramma satirico Φορκίδες [1]: due titoli già noti: l'uno per un sicuro dramma satirico Eschileo, l'altro per un probabile dramma satirico dello stesso sommo maestro. Noi crediamo anzi che in questi due drammi non debbano riconoscersi che rimanipolazioni degli antichi drammi eschilei e che anche al dramma satirico possa riferirsi quel che Quintiliano (X, 1, 66, diceva delle tragedie: " tragoedias primus in lucem Aeschylus protulit, sublimis et gravis et grandiloquus saepe usque ad vitium, sed rudis in plerisque et incompositus; propter quod correctas eius fabulas in certamen deferre posterioribus poetis Athenienses permiserunt suntque eo modo multi coronati ". Ma su questo punto torneremo in seguito. Dall'esame delle iscrizioni resultano anche varii altri nomi di poeti satirici: manca peraltro qualsiasi indicazione sui singoli

---

(1) L'intiera iscrizione può secondo noi essere (all'infuori che nella riga 31) integrata con sufficiente probabilità. Alla riga 23 integreremmo il frammentario..... οκλῆς con Τιμοκλῆς; alla riga 27 ci pare sicura la integrazione di ..... με....... η in Ἀλκμήνῃ; solo probabile è invece la congettura Αὔγῃ nella riga 28. Alia riga 33. in cui si cita la vecchia tragedia rappresentata dopo il dramma satirico e prima della vera gara nell'anno 340-339, integreremmo il frammentario [...... ι Εὐριπίδου con Δίκτυι Εὐριπίδου. Le iscrizioni degli anni 342-339 sono state riprodotte poi dal Köhler stesso nel *Corpus Inscriptionum atticarum,* II. 971-973.

drammi rappresentati; e nessun' altra importanza hanno questi titoli all' infuori che testimoniano la persistenza del dramma satirico nei luoghi più diversi della Grecia e nei tempi più tardi. Dalle iscrizioni Beotiche (n. 1584, v. 25) resulta un certo 'Αμινίας Δημοκλέους Θηβαῖος, ποιητὴς σατύρων; al n. 1585, v. 18 un M· Αἰμίλιος Ὑήττιος σατυρογράφος, vincitori alla Caritesie dell'Olimpiade 145-146. Un' altra iscrizione beotica, conservata del Museo di Tanagra e pubblicata dal Hassoullier (*Bull. de correspond. hellénique,* III, 1878, p. 590) un 'Αλέξανδρος Γλαύκου Ταναγραῖος σατύρων ποιητής (1); un'altra iscrizione beotica ricordante un Γόργιππος Πο[θίππ]ου Χαλκιδεὺς ποιητὴς σατύρων è ricordata dal Keil (*Inscr. Boeot,* ed. Keil. I, p. 61). Si aggiungano poi le iscrizioni incerte di provenienza ricordanti un 'Αναξίων Θρασυκλείδου Μυτιληναῖος σατύρων ποιητής (Le Bas, *Asie Mineure* 91), un 'Αράδας (??) Τίμωνος 'Αθηναῖος σατύρων ποιητὴς (*Archives des missions scientifiques et littéraires,* Deuxième série, tome IV, (Paris, 1867) p. 522), delle quali è pure incerta la cronologia. Un' iscrizione finalmente degna di nota è stata edita dal Rangabé (*Antiq. Hellèniq.* Athen, 1855, vol. II, p. 691 sgg.) in cui parlandosi dei giuochi fatti presso il tempio di Anfiarao in Beozia (siamo certo molto vicini ai tempi romani) si cita un Ἡρακλείδης Ἡρολίνδου 'Αθηναῖος ποιητὴς σατύρων. A questi nomi possiamo infine aggiungere il Δημήτριος Ταρσικὸς σατυρογράφος citato da Diog. Laert. 5, 85 (2).

---

(1) Il Nauck, p. 963, cita anche un Τιμοκλῆς Ἡροδότου Αἰολεὺς ἀπὸ Κύμης σατύρων ποιητής dal *Bullettin de correspondance hellénique,* II, p. 590. Ma il Nauck evidentemente o non ha letto attentamente l' iscrizione edita dal Hassoullier o ha tolto da altri di seconda mano una citazione sbagliata Nell' iscrizione figura invece un Τιμοκλῆς Ἡροδότου Αἰολεὺς ἀπὸ Κύμης κιθαρῳδός, nella stessa iscrizione in cui troviamo il poeta satirico 'Αλέξανδρος Γλαύκου Ταναγραῖος.

(2) Di ammettere un dramma satirico Sisifo del tragico Apollodoro, mentre una tradizione costante lo riferisce al comico, non v'è addirittura ragione, nonostante l'autorità del Meineke. *Hist. critica,* p. 460 e del Kock, *Comic*

Questo è quanto sappiamo del dramma satirico antico: conservatoci da una tradizione lacunosissima e per di più incerta e mal sicura: ma che noi abbiamo cercato di rendere stabile e salda, eliminando per dir così quanto di spurio era in essa: abbiamo fissato con grande probabilità almeno la serie dei poeti satirici, dei drammi loro e finalmente abbiamo rivendicato ai drammi stessi quei frammenti che loro ci parvero spettare. Certo questa eredità della tradizione è assai scarsa in confronto specialmente coll'ampia fioritura del genere: ma sufficiente, come vedremo, a darci di esso sotto molti riguardi un chiaro concetto. Altri probabili drammi satirici possono desumersi da frammenti satirici stessi e sopratutto da passi del Ciclope: secondo la giusta opinione del Welcker nel prologo del dramma euripideo sono accennati come argomenti di drammi satirici la Gigantomachia (v. 5-8), il Κῶμος dell' andata di Dionysos alle case d' Altea (v. 37-40); e si potrebbero aggiungere col Welcker stesso la fuga di Dionysos dalle sue nutrici (v. 3-4) e le vessazioni sofferte da Dionysos medesimo per opera di Giunone (v. 11 sgg.). Anche nei versi pronunziati dal Ciclope (v. 203 sgg.):

> ἄνεχε. πάρεχε, τί τάδε; τίς ἡ ῥαθυμία;
> τί βακχιάζετ'; οὐχὶ Διόνυσος τάδε,
> οὐ κρόταλα χαλκοῦ τυμπάνων τ' ἀράγματα.

fu veduto da taluni un accenno a un dramma satirico; e sebbene l'espressione non abbia in sè nulla di singolare da darle proprio questo determinato valore, pure il raffronto con il dramma sofocleo Τυμπανισταί rende sicura quasi la cosa. Lo studio dei vasi attici del 5° e del 4° secolo non vale ad accrescere di molto le

---

Att. fragm., III, 279. La commedia nuova si riconnette per gli argomenti al dramma satirico e non v'è quindi ragione di escludere una commedia dal titolo Sisifo. Sulle relazioni fra il dramma satirico e la commedia ho già pronta una memoria che pubblicherò quanto prima.

nostre cognizioni riguardo al dramma satirico. Da tale studio resulta evidente come, se il dramma satirico ha avuto notevole efficacia, sebbene in varia misura, sulla pittura vascolare di questi due secoli, o almeno su quella della 2ª metà del 5° e di tutto il 4°, tale efficacia sia stata per lo più generica e non si possa in alcun vaso riconoscere l'effetto (altro che in rarissimi casi) di un singolare e determinato dramma satirico [1]. Certo il genere ha influito nel

---

[1] A proposito della pretesa dipendenza di molti vasi dipinti dal dramma satirico, sebbene noi non vogliamo occuparci di proposito della quistione, è necessario porre in sodo alcuni punti di capitale importanza. La presenza dei sileni con coda equina nelle pitture vascolari non costringe ad ammettere dipendenza dal dramma satirico; perchè, come vedremo, la pittura vascolare anticipò e prevenne in certo modo, col riprodurre nel tipo bacchico le credenze e le tradizioni popolari, il fiorire del dramma satirico: il quale si assimilò appunto traendola dal popolo o almeno secondandone il gusto quella stessa materia mitica che formava soggetto delle pitture vascolari. Nè molto debbono meravigliarci certe singolari coincidenze fra la tradizione letteraria del dramma satirico e le rappresentazioni artistiche: nel vaso François ad esempio noi troviamo rappresentato il ritorno di Efesto all'Olimpo: non mancano nel corteggio anche i Sileni: e noi sappiamo d'altra parte come Acheo trattò in un dramma satirico lo stesso argomento: eppure il vaso François è di circa due secoli anteriore al fiorire di Acheo! La cronologia dei vasi attici dei maestri anteriori a Brygos e Duris appare ormai dopo le più recenti ricerche del tutto rinnovata: se il Matz e il Baumeister ponevano Brygos, uno dei maestri più recenti, sulla fine del 5° secolo e sul principio del 4°, ormai noi dobbiamo anticipare di oltre un secolo il suo fiorire e porlo sui primi del secolo 5° o alla fine del 6°. Giustamente il Winter, *Polyphem*, in *Jahrbuch des Archäologisch. Instituts*, VI, 1891, p. 276 osservava a questo riguardo: « Seitdem es sich heraus gestellt « hat dass die Thätigkeit der meisten uns bekannten Schalenmaler vor und « um die Zeit der Perserkriege fällt, kann freilich in deren Werken, wenn « man von den jüngsten absieht, aus chronologischen Gründen ein Einfluss des « Drama nicht mehr gesucht werden ». Cfr. anche Ghirardini, *Di una tazza dipinta scoperta a Bologna* (in *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagne*, III Serie, vol. X, fasc. 4, 5, 6), Bologna, 1892, p. 31-32, in cui riassumono brevemente i resultati delle ultime ricerche sulla cronologia dei vasi dipinti. Conseguentemente il riferimento a dramma satirico del vaso di Brygos, in cui Iris da un lato ed Hera dall'altro sono inseguite dai

determinare il tipo dei satiri, che via via vengono meglio a distinguersi dai Sileni ed acquistano nomi propri; certo anche il tipo del Papposileno, che noi troviamo nel celebre vaso di Ruvo e negli altri monumenti pubblicati dal Wieseler è sotto l'influsso del dramma satirico: come pure l'Ercole dormente e avvinazzato del vaso di Adernò, l'Ercole in riposo nei molti vasi pubblicati dal Iahn, riferibili probabilmente alla seconda metà del 5°, al 4° e forse

....

satiri (*Monum. dell' Instituto*, vol. VIII, tav. XLVI; BAUMEISTER, tav. d'aggiunta, XCIII, n. 7) non ha ombra di fondamento sia che si accetti l'opinione del MATZ, *Tazza capuana di Brygos*, in *Annali dell' Instituto*, 44, 1872, p. 294-308, che la rappresentazione debba riferirsi all' Inaco Sofocleo, sia, come si ammette comunemente, che piuttosto ricordi l' Ἶρις di Acheo: l'opinione espressa dal MATZ stesso, p. 300 e dal BAUMEISTER, *Denkmäler*, p. 1561, che si tratti dell' Ἶρις. sofocleo non può ammettersi perchè non esiste un dramma di tal nome e l'errore è derivato dallo scambio naturalissimo della forma Ἔρις con l'altra Ἶρις Se certa peraltro è la falsità dell' interpretazione data sin qui della tazza capuaua di Brygos e con essa dei vasi di Duris (cf. ROBERT, *Bild und Lied*, Berlin, 1881, p. 28, n. 29), non è sicuro d'altra parte che essa sia immune dall' influsso del dramma satirico, il FURTWAENGLER, che nella quistione della cronologia dei vasi dipinti è il più tenace sostenitore dell'antichità di essi, pone (*Archäologische Anzeiger*, 1891, 2. p. 60-70) il fiorire di Eufronio e degli altri maestri fra il 510 o il 470. Essendo Pratina anteriore di una generazione ad Eschilo, vissuto al tempo della seconda guerra persiana, l'introduzione del dramma satirico in Attica cade precisamente nel tempo in cui fiorirono i nostri maestri. E della dipendenza dal dramma satirico noi crediamo di scorgere tracce nella tazza di Brygos: per quanto, nonostante le accurate ricerche del FURTHWAENGLER in *Annali dell' Instituto*, 1877, una netta distinzione fra i due tipi non fosse serbata costantemente, pure è notevole che nella tazza di Brygos appaiono non già Sileni, ma Satiri: e quel che più conta, insieme a Dionysos, con nomi propri, e in un' attitudine che ricorda molto da vicino il carattere che i satiri assunsero decisamente nel dramma satirico attico. Dopo le guerre Persiane, nei vasi della 2.ª metà del 5.° e di tutto il 4.° secolo noi troviamo invece, sebbene in varia misura, sicuro l' influsso del dramma satirico: nell' arte figurativa noi troviamo riprodotti i tipi che il dramma aveva elaborati e perfino creati. Così il Marsia divenuto da Sileno satiro per opera del dramma satirico (cf BÖTTIGER, *Kleine Schriften archäologischen und antiqua-*

alla metà del 3° secolo, l' Efesto ebbreo che ritorna all' Olimpo ed in generale tutte quelle scene grottesche in cui gli eroi hanno a compagni i satiri. Solo un vaso attico illustrato dal Michaelis e riferito ad un dramma satirico, in cui si rappresenta il mito di Marsia, arricchisce il materiale da noi raccolto, non essendo per la tradizione letteraria sicuro che questo mito sia stato argomento di dramma satirico e valendo lo studio dei monumenti archeologici a chiarire sotto questo aspetto un oscuro punto della

---

rischen Inhalts, Dresden, 1837, I, p. 17-56) è rappresentato appunto come tale in varie rappresentazioni (cfr. MICHAELIS, *Apolline e Marsia*, in *Annali dell'Instituto*, 30 (1858), p. 298 sgg); così compare frequentemente (WIESELER, *Theatergebäude* etc. taf. II) il tipo del Papposileno, creazione del dramma satirico, così i satiri vengono reppresentati nella foggia più svariata del mondo giusta la tradizione letteraria (cfr. BAUMEISTER, *Denkmäler*, p. 1661, sgg): ora come τυμπανισταί, ora come compagni di Efesto, ora come cacciatori. La presenza dei satiri nei vasi della 2.ª metà del 4.° secolo è indizio sicuro di dipendenza dal dramma satirico: ma può (su questo bisogna intenderci chiaramente) avere avuto l'arte solo per così dire la spinta, il modello primo dalla tradizione letteraria ed aver proceduto poi liberamente o per lo meno senza intima dipendenza dalla tradizione letteraria stessa. Difficile poi è anche il riferimento di una rappresentazione a un determinato dramma satirico; perchè l'arte, come sopra osserviamo, ha colto di questo le scene generiche, che ne costituivano il fondo comune, senza scendere a nessun particolare. Per quanto, ripetiamo, noi non vogliamo qui trattare di proposito della dipendenza della pittura vascolare dal dramma satirico, pure ricordiamo i principali monumenti in cui di questo dramma ci venne fatto riconoscere l'influsso. Oltre i numerosissimi vasi pubblicati ed illustrati dal JAHN, *Perseus, Herakles, Satyrn auf Vasenbildern und das Satyrdrama*, in *Philologus*, 27 (1868), p. 1-27 con 4 tavole, ricordiamo il celebre vaso di Ruvo (*Mon. Inst.* III, tav. 31; WIESELER, *Theatergebaüde* etc. Tav. V, BAUMEISTER, *Denkmäler* etc., Taf. V, 2; amplissima illustrazione ne è il lavoro magistrale del WIESELER, *Das Satyrspiel*, Göttingen, 1848), i vasi con rappresentazioni dello Sfinge già ricordati (WIESELER, *Theatergebaüde*, tav. VI n. 10 e JAHN, *Arch Beitr*, tav. 5 a VI) un vaso col giudizio di Paride (GERHARD, *Auserles. Vasenb.* III, 170. BAUMEISTER, p. 1162-1171; forse?), uno con Ercole avvinazzato dinanzi alla casa dell'amata (vaso di Adernò: cfr. BLUMMER in BAUMEISTER, *Denkmäler* etc. p. 788-789; e p. 790 rappres. 848, BENNDORF, *Griechische und Sicil. Vasengem.* Tav. 44; SCHREIBER, *Culturhist. Bilderatlas*, tav. 4, 1);

tradizione letteraria medesima (1). Ma l'arte vascolare non dovette solo riprodurre scene di drammi satirici, ma trarne anche appiglio per nuove e più grottesche rappresentazioni. In un' anfora nolana a figure rosse noi troviamo un satiro con l'elmo in atto di mettersi gli schinieri, mentre una donna gli porge la pelle di pantera ed il tirso; nel collo di una grande anfora a volute con figure rosse probabilmente del 4° secolo stanno lottando sei satiri. Se questa rappresentazione può riferirsi ad un tipo di satiri lottatori che noi conosciamo per la tradizione letteraria dai Παλαισταί di Pratina, dall'' Ανταῖος di Frinico e di Aristia, dal Κερκύων di Eschilo e che, considerando lo sviluppo notevole della parte mimica nel dramma satirico, poteva trovarsi in tutti quasi i drammi, il satiro armato con l'elmo e gli schinieri non lo conosciamo ancora. E non appare anzi probabile che sulla scena dovessero in tale foggia comparire i satiri per le necessità, facili a comprendersi, imposte dalla regola della danza e dalla scena stessa. La notizia che Sofocle ingentilì i satiri anche rispetto alla foggia del

---

un vaso dell'Italia meridionale con una rappresentazione del mito di Jo in cui un satiro fa atti di meraviglia alla vista degli strani avvenimenti (Baumeister, p. 751-754): vasi coi satiri τυμπανισταί (Baumeister, p. 438, rappresentazione 488-489; *Mon. dell' Instituto* VI, tav. 70) o suonatori di flauto (forse anche il n. 592 del Baumeister). A torto si sono voluti riconnettere a dramma satirico alcune rappresentazioni relative alla apoteosi di Ercole; cfr. G. Ghirardini, *Le rappresentazioni dell'apoteosi di Ercole*, in *Rivista di filologia*, IX (1880), p. 14-17. I satiri divennero col tempo un motivo comune, quasi riempitivo delle scene, in molte rappresentazioni, senza influsso del dramma satirico. Al dramma satirico si deve riferire invece (al Ciclope Euripideo?) il vaso pubblicato dal Winter nel *Jahrbuch* VI, 1891, tav. VI e forse anche l'altro dello Studniczska, *Ein Opferbetrug des Hermes* in *Jahrbuch*, VI, 1891, p. 258-262.

(1) Il riferimento peraltro tentato dal Michaelis delle rappresentazioni del mito di Marsia ad un dramma satirico euripideo non ci pare nè provato nè probabile: perchè Euripide nel dramma satirico, come sopra già osservammo, si limitò alla trattazione di avventure meravigliose e di eroi contro mostri e potenze malefiche.

vestire, si riferisce unicamente ad averne coperto la nudità del corpo.

L'arte vascolare, traendo l'ispirazione del popolo, compiè il tipo del satiro offertole dal dramma satirico; e come Sofocle aveva dato i satiri come compagni σφυροκόποι a Pandora, come in molte rappresentazioni ci appaiono essi compagni di Efesto nell'officina Etna, così l'arte vascolare ce li ritrasse, rinforzando il motivo comico burlesco, oltre che come lottatori, come veri e proprî guerrieri. Molta libertà adunque v'è nella dipendenza dei monumenti artistici dal dramma satirico e l'arte ha tratto da esso, piuttostochè singole scene da riprodursi, tipi caratteristici e situazioni generiche; una materia insomma da non riprodursi tal quale, ma da elaborarsi ed abbellire nuovamente.

La materia del dramma satirico.

Se, come si ammette universalmente, il dramma satirico trovò in Attica terreno favorevole, perchè il popolo era mal sofferente della grave tragedia escludente i miti dionisiaci, da lui preferiti, potrebbe apparire strano a prima vista come fra i più antichi poeti satirici i titoli concernenti appunto miti siffatti siano rari o manchino addirittura. Ma il carattere bacchico era sanzionato per dir così dal coro dei satiri, la vera importazione pratinea; e potè il dramma satirico seguire, allargando la cerchia degli argomenti, l'influsso della tragedia. Fu del resto talmente efficace la presenza del coro dei satiri, da dare colorito dionisiaco anche agli altri personaggi e da includerli poi gradatamente nel tiaso stesso. Comunque il titolo Παλαισταί di Pratina debba interpretarsi, o, come allusivo alla lotta fra Ercole ed Anteo (si potrebbe citare in appoggio di tale opinione lo Scol. Ar. Ran. 688: ὁ τραγικὸς Φρύνιχος ἐν 'Ανταίῳ δράματι περὶ παλαισμάτων πολλὰ διεξῆλθεν), o come a quella fra

Cercione e Teseo, esso segna già l'apparire dei soggetti, tolti alle tradizioni popolari, relativi alle lotte degli eroi Ercole e Teseo contro i mostri ed i ladroni. Ai Παλαισταί di Pratina si riconnette l' 'Ανταῖος di Frinico. Il mito locale attico dionisiaco appare subito ma isolatamente, a quel che noi sappiamo, nell' Ἠριγόνη di Frinico, che coll''Ανδρομέδα tenta il mito di Perseo. Ancora più allargata troviamo in Aristia la cerchia degli argomenti: egli ha un 'Ανταῖος, tenta poi nuovi cicli d'argomenti con l''Αταλάντη, il Κύκλωψ (leggende eroiche), Κῆρες (avventure di Dee). Dal raffronto della commedia epicarmea, il cui fiorire cade appunto in questo tempo, noi possiamo indurre qualche altro probabile titolo di dramma satirico, perchè, come ci riserviamo di provare in una speciale memoria, essa è appunto sotto l'influsso diretto di questo genere drammatico: solo non ci è dato stabilire con certezza se il comico siciliano abbia tolto proprio i titoli e gli argomenti medesimi o se piuttosto da taluni titoli sia stato tratto alla scelta ed al ritrovamento proprio di altri soggetti affini. Certo è peraltro, considerando anche i titoli epicarmei, che prima di Eschilo il dramma satirico ha preso a trattare il mito di Ercole e di altri eroi in lotta coi mostri e non ha interrotto la tradizione dionisiaca. Eschilo segue intieramente l'esempio dei suoi predecessori: si riferiscono forse ad Ercole Κήρυκες, Λέων; a Teseo Κερκύων, a Perseo Φορκίδες, Δικτυουλκοί; a mostri il Γλαῦκος πόντιος. Di più egli dà importanza maggiore ai classici cicli troiano, tebano, argonautico con Κίρκη, Πρωτεύς, Ὀστολόγοι, Σφίγξ, Κάβειροι (abbiamo sotto questo rispetto un influsso tragico), continua la tradizione degli argomenti dionisiaci con 'Αθάμας, Λυκοῦργος, Τροφοί ed allarga poi anche trattando per il primo storie d'amore ('Αμυμώνη, Καλλιστώ) la cerchia degli argomenti. Una serie di soggetti infine egli deduce dai miti tragici stessi in modo grottesco interpretati, come Προμηθεύς, Σίσυφος: di Θεωροί non sappiamo nulla. Anche Sofocle coltiva tutti i generi d'argomenti ormai tradizionali: di dionisiaci abbiamo il Διονυσιακός; ai miti di Ercole e di altri eroi per lo più in lotta con terribili mostri o violenti giganti si riferiscono: 'Επὶ

Ταινάρῳ σάτυροι, Ἡρακλεΐσκος, Ἄμυκος, Σαλμονεύς, Ἀνδρομέδα; a personaggi eroici, per lo più appartenenti ai tre noti cicli, Ἀχαιῶν σύλλογος, Ἀμφιάραος, Ναυσικάα, Ποιμένες, Σίσυφος, Τήλεφος, Ὕβρις, Φαίακες; a leggende di Dei e di Dee. Δαίδαλος, Κηδαλίων, Μῶμος, Πανδώρα; a storie d'amore infine Ἀχιλλέως ἐρασταί, Ἑλένης γάμος, Ἴναχος, Ἰχνευταί, Κρίσις: non è sicuro l'argomento di Κωφοί.

Agli argomenti erotici Sofocle dà maggiore sviluppo: perchè anche nella scelta degli argomenti del dramma satirico molto influiva in ciascuno scrittore l'indole dell'ingegno proprio. È singolare ad esempio che Euripide, mentre dava grande preferenza ai miti concernenti avventure strane di eroi ciclici, combattenti contro mostri o giganti (Βούσιρις, Εὐρυσθεύς, Θερισταί, Κύκλωψ, Σκείρων, Συλεύς) o ad altre avventure favolose (Αὐτόλυκος, Σίσυφος), in nessun dramma satirico, a quel che noi sappiamo, trattasse una qualsiasi storia d'amore od argomenti relativi a miti dionisiaci o di altri dei: la ragione di questo fatto vuole appunto trovarsi nella speciale tendenza del poco pio e misogino poeta. Ma certo in questo Euripide non trovò seguaci: chè anzi dopo di lui, mentre le storie di amore, le avventure galanti di Ercole, e degli altri Dei formano pressochè l'unico argomento del dramma satirico, i mostri, i giganti come il Ciclope, Cercione, Busiride ed altri non appaiono quasi più sulla scena. Così ristretto era questo ciclo di argomenti, ancora più ristretto degli altri, da essere presto esaurito e abbandonato: la leggenda di Polifemo aveva formato argomento di un dramma di Aristia, affine certo e modello di quello d'Euripide; fra il Cercione di Eschilo, l'Anteo di Frinico, l'Amico e il Salmoneo di Sofocle, e il Ciclope, lo Scirone, il Sileo, i Mietitori, il Busiride di Euripide non v'era in conclusione che poca differenza; l'eroe si trovava (per lo più come schiavo) insieme al gigante protervo, che l'opprimeva ingiustamente: i satiri si univano all'eroe nel punire la violenza del mostro: ma si univano a parole ed egli doveva trionfare da solo; questa uniformità d'argomento, che quasi richiedeva anche uniformità di trattazione fu secondo noi la causa

prima della decadenza del dramma satirico: intanto già con Euripide una serie di argomenti viene ad esaurirsi e a mancare (1).

Di Jon noi non sappiamo qual fosse l'argomento degli 'Αργεῖοι; certo coll' Ὀμφάλη e coll' 'Αλκμήνη, non improbabile dramma satirico, il poeta riprende la serie degli argomenti satirici amorosi, e al tempo stesso di quelli desunti dai miti di Ercole e di altri personaggi divini. La stessa regola tiene Acheo: degli Ἆθλα non sappiamo nulla: relativi ai miti di Ercole sono 'Εργῖνος, 'Ομφάλη, Κύκνος, Λίνος; a personaggi divini ed eroici si riferiscono Ἥφαιστος, Ἶρις, Μοῖραι, Μῶμος, Αἴθων, 'Αλκμαίων. Tanto con Jon, quanto con Acheo si tentano, nuovi argomenti: e questo fatto vuol essere posto in relazione non solo con l'altro che ormai i cicli di argomenti satirici dovevano essere abbandonati o tentati diversamente (come per Ercole) nelle parti loro inesplorate, ma anche col tentativo d'innovazione fatto pure negli argomenti tragici dei due poeti: accanto all' 'Αγαμέμνων, al Τεῦκρος, al Φοίνιξ, ai Φρουροί dell'uno, che si riconnettono ai drammi affini od omonimi dei tre grandi tragici, noi troviamo anche un Εὐρυτίδαι, un Μέγα δρᾶμα: titoli che non appaiono anteriormente e dei quali l'ultimo sembra accennare ad innovazioni notevoli per parte di Jon. Anche rispetto ad Acheo, se da un lato troviamo di lui un Θησεύς, un Οἰδίπους, Πειρίθους, Φιλοκτήτης, Φρίξος, troviamo dall'altro titoli di dramma come Ἄδραστος, 'Αζᾶνες, 'Αλφεσίβοια che non trovano riscontro nella tradizione precedente. Se Jon ed Acheo tennero viva la tradizione degli argomenti amorosi o narranti piacevoli avventure di Dei, nemmeno il ciclo degli argomenti dionisiaci fu peraltro trascurato: con Jofonte, che ha una tragedia Βάκχαι ἢ Πεν-

(1) Il WELCKER, *Naehtrag*, p. 290-322 presenta una divisione dei drammi satirici a seconda degli argomenti. Cfr. anche il REICHENBACH, op. cit. p. 18; cfr. ROSSETTI, p. 130-131. Scarsi e superficiali accenni si trovano poi anche nel BERGK, *Griech. Littgesch*, p. 238 sgg. e nel PATIN *Études sur les tragiques grecques*, Paris, 1858, III, p. 275 sgg. Noi abbiamo avuto qui piuttosto riguardo allo svolgimento graduale storico degli argomenti del dramma satirico.

θεός, troviamo negli Ἀδλφδοί trattato probabilmente il mito di Marsia; e ad un dramma satirico di argomento dionisiaco accenna pure lo Scoliaste di Aristofane (Ran. 330). Al vecchio argomento della leggenda di Sisifo torna Crizia: ed antichi argomenti, relativi a leggende di Dei, si ripetono pure con Astidamante nell'Ἑρμῆς e nell'Ἡρακλῆς. Il Διόνυσος di Cheremone ci riconduce agli argomenti dionisiaci: mentre l'Ἰώ ripete la vecchia storia d'amore dell'Inaco sofocleo e l'Ἀχιλλεὺς Θερσιτοκτόνος tenta ancora per nuova via il ciclo troiano. La tradizione appare ancora viva (se ne eccettuino gli argomenti relativi alle lotte fra mostri ed eroi) in tutte le sue parti. Al mito di Ercole, svolgendone peraltro un nuovo motivo burlesco, si riconnette il Λιμός di Dionisio. Anche i titoli contenuti nelle iscrizioni del Köhler mostrano la persistenza vivissima della tradizione. Un mutamento radicale, quanto più si può dire dovuto allo sdoppiamento della corrente letteraria, come vedremo appresso, si verifica nell'età Alessandrina: il dramma satirico acquista il carattere proprio della nostra satira personale e gli argomenti mitologici cedono il luogo a quelli d'occasione. Noi non sappiamo precisamente che cosa significhi il titolo Ἀγήν di un dramma attribuito a Python di Catana o di Bisanzio: certo in esso (cfr. Athen. XIII, 595, F; fr. 1; v. 3 sgg., v. 14) era sferzato fieramente il celebre Arpalo. Licofrone ha un dramma Μενήδημος, in cui si derideva, secondo la testimonianza di Ateneo (II, 55, D), il noto filosofo Eretriense. Solo Sositeo tenta anche in questo una reazione (1): come egli rese ai satiri l'aspetto loro ferino e al trimetro giambico una gravità tragicamente eschilea persino nel dramma satirico, così egli tentò di fare rivivere gli argomenti mitologici e particolarmente col Dafni o Litierse quella specie di argomenti mitici che con Euripide era stata quasi intieramente abbandonata.

---

(1) L'importanza di Sositeo è posta assai bene in rilievo dall' Egger, *Observations nouvelles sur le genre du drame appellé satyrique*, nell'*Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grécques en France*, 1873, pag. 58-59.

Fu il tentativo di Sositeo senza seguito? Certo egli stesso scrisse un dramma satirico attaccando violentemente (Diog. Laerzio 5, 174) il filosofo Cleante e partecipando così all'altro indirizzo; ma nulla di definitivo possiamo affermare per l'assoluta penuria di qualsiasi notizia.

Riassumendo adunque, lo stesso tradizionalismo degli argomenti tragici, noi ritroviamo anche nei satirici: taluni miti, come quello di Sisifo, di Ercole ed Anteo, di Onfale, di Ercole all'inferno furono trattati da due, tre e financo forse da quattro poeti: e trattati, si noti, in modo uniforme [1]: tanto influiva più che sugli altri generi drammatici sul dramma satirico la tradizione e l'esempio anteriore.

Quali sono le fonti della materia dei drammi satirici? Solo in rarissimi casi noi siamo in grado di rispondere a questa domanda, determinando la fonte letteraria donde la materia fu attinta. Ma il più delle volte i poeti si uniformarono al gusto del popolo svolgendone le numerose e svariate leggende, piene di elementi fantastici e d'avventure [2]. I satiri stessi, si ricordi bene, che formano il carattere precipuo e danno per dir così l'intonazione al genere drammatico sono personaggi creati dall'immaginazione popolare e che prima hanno trovato luogo nelle credenze volgari che nelle stabili forme del culto. Anche prima dell'introduzione del dramma satirico, i seguaci di Dionysos sotto la forma attica primitiva dei Sileni debbono essere penetrati in moltissime leggende. La vetu-

---

(1) Un esempio notevolissimo di questa uniformità di trattazione troviamo nel Ciclope di Aristia e di Euripide: fra i quali, per quanto resulta dai frammenti del dramma di Aristia, non doveva esserci nessuna fondamentale differenza.

(2) Taluni cicli di leggende come quello di Ercole che ebbero prima trattazione letteraria (si ricordi l' Ἡρακλεία di Pisandro) erano più che ogni altro diffusi fra il popolo, che gli elaborava ed ampliava, indipendentemente dalla tradizione letteraria stessa, secondo leggende locali: noi dobbiamo, così per il dramma satirico, come per la pittura vascolare, pensare piuttosto ad un influsso diretto dal popolo che a dipendenza rigorosa da fonte letteraria.

sta pittura vascolare anteriore al fiorire del dramma satirico trae spesso l'ispirazione e la materia dal popolo e presenta frequentissimamente rappresentazioni di Sileni, ai quali si attribuiscono le azioni più strane e svariate ([1]): in alcuni vasi di Epiktetos essi stanno con tazze ricolme di vinò, in un vaso di Nicostene (n. 53) ed in uno di Epiktetos (n. 2) suonano; in altri vasi di Nicostene (6, 19-25) danzano; in un vaso di Pamphaios (n. 18) suonano i κρόταλα e nelle più svariate attitudini buffonesche li troviamo nel vaso di Trieste di Ergotimos, in altri di Epikletos (n. 10), (n. 1), di Kachrylion (n. 7), di Anakles e Nikosthenes (n. 4), di Sosia di Duris (n. 23), di Brygos (n. 8) ([2]). Quando pertanto si consideri che la maggior parte di questi maestri fioriscono anteriormente all'importazione del dramma satirico in Attica, che nello stesso vaso François abbiamo rappresentazioni di Sileni nella scena del ritorno di Efestos all'Olimpo, come non dobbiamo ammettere che sopra un fondo popolare anteriore modellassero i poeti drammatici i loro satiri? Se Sofocle faceva un dramma satirico Τυμπανισταί, se nel Ciclope di Euripide, Polifemo rivoltosi al coro esclama:

> τί βακχιάζετ'; οὐχὶ Διόνυσος τάδε,
> οὐ κρόταλα χαλκοῦ τυμπάνων τ' ἀράγματα,

i due poeti si riferivano ad una tradizione preesistente già fissata nelle forme dell'arte. Ma non solo a tradizioni precedenti il dramma satirico doveva uniformarsi nella trattazione del tipo dei satiri; esso per sua natura di carattere popolare fino dalle sue origini doriche, che al gusto del popolo dovette la sua diffusione nell' Attica, dovette necessariamente accogliere molti miti ed argo-

---

([1]) I numeri dei vasi sono citati secondo il catalogo del Klein, *Die Griechische Vasen mit Meistersignaturen*, Wien, 1887.

([2]) Frequentissime sono poi le unioni di Sileni e di Menadi, in cui appàre il carattere libidinoso e violento che sarà appunto poi assunto dai satiri nel Dramma.

menti che, sebbene in parte avessero avuto svolgimento letterario, rimanevano pur sempre precipuamente patrimonio del popolo, al cui gusto dovette uniformarsi. Importantissimo è a questo riguardo lo studio della pittura vascolare dal VII al V secolo, in quanto dimostra la popolarità di certi miti che il dramma satirico ha elaborati. Nel vaso François appaiono già Sileni nella scena del ritorno di Efesto all'Olimpo. In un vaso di Ergotimo Ercole lotta col Leone Nemeo ([1]) e lo stesso argomento si trova rappresentato in un numero grandissimo di vasi di Exechias (n. 3), Taleides (n. 3), Charitaios (n. 2), Nikosthenes (n. 1-7) Pamphaios (2, 12) e di altri molti. In un vaso di Exechias troviamo Ercole e Gerione (n. 1), in un altro dello stesso maestro (n. 2) Ercole con le Amazoni ed Ercole col Tritone: questa scena è ripetuta in un vaso di Tychios e in uno di Timagoras (n. 1). Nel vaso di Kolckos conservato in Berlino troviamo Ercole e Ares in lotta per il cadavere di Cycno. Un vaso di Amasi (n. 6) rappresenta Ercole insieme ad un re (probabilmente Euristeo). Un cratere di Nicostene rappresenta Ercole nella Gigantomachia (n. 49). Nel vaso n. 75 dello stesso Nicostene è rappresentata una danza oscena di Sileni. La lotta di Ercole coll'Idra è rappresentata in un vaso (n. 1) di Anakles e di Nicostene. In un vaso (n. 13) di Senocle abbiamo da un lato Hermes che guida le tre Dee al giudizio di Paride e dall'altro Ercole e Cerbero. In uno di Pamphaios (n. 13) la lotta di Ercole con Cirno e lo stesso argomento in un vaso di autore ignoto, ma che porta l'iscrizione del favorito Leagro (καλὸς Λέαγρος). E per tralasciare di molti altri, Epiktetos ha rappresentazioni (n. 8) di Ercole e Busiride; rappresentazioni di Κῶμοι troviamo in un vaso

([1]) Citiamo taluni dei numerosissimi vasi in cui si trovano rappresentati miti siffatti per dimostrare la diffusione e la popolarità dei miti stessi, di cui poi il dramma satirico saprà valersi ampiamente modificandoli secondo il suo spirito e rigettando quelli alla gravità dei quali non poteva trovare espressione acconcia. Anche le necessità sceniche fecero sì che certi miti fossero trascurati; come ad esempio quello dell'Idra di Lerna, le lotte con i Centauri ed altri affini.

di Kachrylion (n. 6) (n. 13), Ercole ed Anteo in Eufronio (n. 1) e in Eufronio stesso Ercole ed Euristeo (n. 4) e finalmente Teseo con Scirone, Procuste, Cercione, col toro maratonio (n. 7); il mito di Scirone e di Cercione sarà trattato anche da Duris (n. 16). O non è ora la materia dei drammi satirici perfettamente identica nel suo fondo a quella della pittura vascolare? Questa coincidenza secondo noi è di molta importanza. Una quantità di leggende diffuse fra il popolo non avevano trovato prima del 7.° secolo modo di manifestarsi nelle forme dell'arte e in quelle letterarie; erano leggende che avevano magari avuto trattazione letteraria, ma che, importate da un luogo all'altro per la localizzazione dei singoli miti, erano state poi variamente colorite a seconda dei luoghi stessi ed erano per l'arte e la letteratura, usando la felice espressione del Robert, *terra vergine* (1). La pittura vascolare da un lato e dall'altro il dramma satirico riuscirono a fecondare ampiamente questa serie di argomenti. Certo il dramma satirico elaborò nuovamente la stoffa offertagli dal popolo e la rimaneggiò soprattutto con l'introduzione dei satiri, dando ai fatti stessi un colorito grottesco; ma anche sotto questo aspetto la tradizione popolare forniva modelli; nel vaso François i Sileni sono già nel corteo di Efesto che torna all'Olimpo, a danze oscene dei seguaci di Dionysos si accenna spesso, frequente è il loro accoppiamento con le Menadi, cosicchè l'introduzione dei Sileni e poi dei Satiri anche nei miti non dionisiaci non era senza precedenti nella tradizione. Persino nel Peloponneso, a Fliunte, il dramma satirico dovette avere questo carattere popolare e mate-

(1) *Bild und Lied*, p. 32: Die speciell attischen Sagen, die für die Poesie, wenigstens gröstentheils *terra vergine* waren... ob und wie diese attischer Lokalmythen vor dem fünften Jahrhundert poetisch fixirt worden ist schlechterdings nicht auszumachen. Aber nichts deutet darauf, dass diese Poesieen, wenn es, abgesehen von der dem Kultus und dem Geschlechterstolz botmässigen Hymnenpoesie, solche gegeben hat, über einen ganz engen Kreis hinaus Bedeutung gewonnen haben.

ria popolare, se una volta giunto nell'Attica già con Pratina ebbe potenza di assimilarsi tutti quanti gli elementi leggendarii locali, che letterariamente non avevano trovato esplicazione. In conclusione noi possiamo affermare che il dramma satirico si uniformò nella scelta degli argomenti al gusto del popolo: 1.° trattando quei miti che pur avendo avuto trattazione letteraria erano precipuamente patrimonio del popolo; 2° dal popolo stesso traendo argomenti che letterariamente non avevano avuto trattazione. Notevoli sono le concordanze fra il dramma satirico e la pittura vascolare, che deriva spesso i suoi argomenti dalle leggende locali.

In seconda linea stanno gli argomenti dei quali possiamo riconoscere l'origine letteraria. Tengono il primo luogo quelli derivati dall'Odissea, che il Lessing giustamente chiamava " ricca fonte di argomenti satirici ": la Circe di Eschilo, la Nausicaa, i Feaci di Sofocle, il Ciclope di Euripide si riconnettono alle narrazioni omeriche: e se noi dovessimo giudicare dal Ciclope del modo di dipendenza di un dramma satirico dalla sua fonte, dovremmo conchiudere come questa dipendenza fosse addirittura strettissima (1),

---

(1) Il confronto fra il Ciclope Euripideo e la sua fonte conduce al seguente resultato:

Cycl. 118; cfr. Odyss. ι, 114.

Cycl. 120, 332, 333; cfr. Odyss. ι, 112; Cycl. 121 cfr. 1, 109.

Cycl. 141-143; cfr. ι, 196-197. Cycl. 320-321; cfr. ι, 274-278.

Cycl. 396 sgg.; cfr. ι, 288-290. Cycl. 409-412; cfr. ι, 345-348.

Cycl. 416-417; cfr. ι, 353-355. Cycl. 454-459; cfr. ι, 319-328.

Cycl. 460-463; cfr. ι, 384-390. Cycl. 548-550; cfr. ι, 366-370.

Cycl. 591-594; cfr. ι, 372-376. Cycl. 671 sgg; cfr. ι, 407-411.

Cycl. 694-695; cfr. ι, 478-479. Cycl. 692; cfr. ι, 504.

Cycl. 704; cfr. ι, 481.

Non mancano persino talvolta le affinità letterali: basti citare gli esempi più conspicui:

I. Cycl. 141: καὶ μὴν Μάρων μοι πῶμ' ἔδωκε.... ὁ Βακχίου παῖς.

Cfr. Odyss. ι, 197...... ὅν μοι ἔδωκε Μάρων.

e non mancassero nemmeno talvolta affinità letterali. Alle Ciprie dobbiamo riferire l'Ἀχαιῶν σύλλογος, Ἑλένης γάμος, Κρίσις, Ποιμένες di Sofocle; ed a leggende cicliche il Proteo di Eschilo, l' Ἀχιλλεὺς θερσιτοκτόνος di Cheremone. Altri argomenti ciclici, ma dei quali non possiamo determinare la fonte, sono: dell'argonautico Κάβειροι, del Tebano Anfiarao, Sfinge; dipendevano forse da fonte letteraria alcuni argomenti riferentisi alle imprese di Ercole. Al racconto esiodeo della Teogonia dobbiamo forse l'argomento del dramma sofocleo Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι.

Quale libertà permise il dramma satirico nella trattazione di quei miti che già erano stabilmente determinati nella tradizione precedente? Modificò esso come la tragedia la stoffa mitica? Nel Ciclope e nel Sileo di Euripide, gli unici drammi, dei quali con piena sicurezza conosciamo non solo il contenuto ma lo svolgersi dell'azione, abbiamo cospicuo esempio del modo con cui la materia mitica primitiva era trattata satiricamente; piuttostochè modificarla, il poeta le aggiunge, le soprappone qualche cosa di nuovo con l'introduzione dei satiri. Nella maggior parte dei miti trattati dal dramma satirico i satiri mancavano in origine del tutto: ma in qualche modo pure si riuscì ad introdurli; ora come servi, ora come compagni del protagonista, ora con qualche occupazione relativa al mito trattato (Παλαισταί, Σφυροκόποι): ma fu, s'intende, introduzione formale e null'altro. In questa maniera facilmente fu tollerato nonostante l'οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον il pas-

---

II Cycl. 383 ἀνέκαυσε μὲν πῦρ πρῶτον.....
389, μόσχους ἀμέλξας, λευκὸν ἐκχέας γάλα
396, ὡς δ' ἦν ἕτοιμα πάντα τῷ θεοστυγεῖ
Ἅιδου μαγείρῳ, φῶτε συμμάρψας δύο
ἔσφαξ' ἑταίρων τῶν ἐμῶν ῥυθμῷ τινι.
Cfr. ι, 308, καὶ τότε πῦρ ἀνέκαιε καὶ ἤμελγε κλυτὰ μῆλα
310, αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ σπεῦσε πονησάμενος τὰ ἃ ἔργα
311, σὺν δ' ὅγε δὴ αὖτε δύω μάρψας ὡπλίσσατο δεῖπνον.
Cfr. per altri esempî il Neumann, op. cit. p. 5.

saggio dai miti dionisiaci, in cui i satiri erano parte integrante della leggenda, agli altri in cui apparivano aggiunti e sovrapposti. Con l'introduzione dei satiri peraltro la materia mitica perde il valore proprio e viene ad esser posta sotto nuova luce; non si bada più tanto al procedere graduato, allo svolgersi dell'azione, quanto ai giuochi, ai movimenti mimici dei satiri. Noi possediamo indizî sicuri dell'importanza somma, a torto fin' ora trascurata, che la danza e la mimica dovevano avere nel dramma satirico: Ateneo (X, 454, F) dopo aver citato varii passi di scrittori, in cui degli uomini ἀγράμματοι descrivono lettere che hanno solo veduto e non appreso da altri, aggiunge: Καὶ Σοφοκλῆς δὲ τούτῳ παραπλήσιον ἐποίησε ἐν 'Αμφιαράῳ σατυρικῷ τὰ γράμματα παράγων ὀρχούμενον; in un frammento (n. 79) di Eschilo si cita lo σκώπευμα (cfr. Esch. fr. 339) che è spiegato come σχῆμα σατυρικόν, ὡς καὶ ὁ σκοπός da Phot. *Lex.* p. 527,7. Il frammento sofocleo 689 c'informa come i satiri facessero la cilecca ad Ercole. Lo studio poi dei vasi del 5.° e del 4.° secolo, sicuramente sotto l'influsso del dramma satirico, dimostra all'evidenza l'importanza dell'elemento mimico: nelle rappresentazioni vascolari relative al mito di Perseo e della Gorgone noi troviamo i satiri, che spaventati alla vista del capo pietrificatore, fanno un'infinità di smorfie, di cilecche, di mosse svariate e caratteristiche: in altri vasi i satiri canzonano Ercole, gli rubano le armi mentre riposa e fuggono poi correndo ed abbandonando la preda, quando l'eroe si sveglia e vuole dar loro la meritata lezione: in altri vasi infine i satiri danzano dinanzi alla Sfinge, o le stanno meravigliati intorno facendo gesti e smorfie grottesche. Se queste ultime rappresentazioni relative alla Sfinge debbono riferirsi con probabilità e quasi certezza all'unico dramma satirico a noi noto di tale argomento, alla Sfinge Eschilea, le altre scene potevano ben trovarsi in tutti i drammi satirici concernenti il mito di Perseo o uno dei tanti di Ercole, e valgono a dimostrare l'importanza dell'elemento mimico nelle rappresentazioni, a quella guisa che nelle nostre commedie burlesche tanta parte hanno gli scherzi pantomimici dei pagliacci e dei buf-

foni (1). Questa prevalenza dell'elemento coreutico-mimico torna naturalmente a detrimento della parte drammatica. Ed appunto perchè la materia mitica veniva ad esser così oscurata e a tenere una parte subordinata, ben si comprende come non fosse minimamente necessaria la vasta tela dell'argomento nè complicato l'intreccio. Il carattere poi della materia stessa è il buffonesco ed il ludicro: le leggende che contenevano elementi gravi e tragici erano esclusi o travisati burlescamente. Su questo punto è inutile insistere dopo le geniali ricerche del Welcker.

I personaggi del dramma satirico.

Anche rispetto al numero ed alla distribuzione dei personaggi e dei coreuti il dramma satirico dovette seguire le regole della tragedia. L'opinione del Bernhardy (2) e di altri molti che il numero degli attori del dramma satirico fosse ridotto a due, si fonda sopra un errore già confutato dal Wieseler, che nel Ciclope Euripideo il Sileno non sia che il capo-coro dei satiri, dei quali è chiamato padre. Nuove prove in favore della retta opi-

(1) Una pittura di Timante (nemmeno la grande pittura dovette esimersi dall'influsso del dramma satirico) ricordata da Plinio (*Nat. Hist,* XXXV, 36) prova anch'essa l'importanza di quest'elemento buffonesco. I satiri non solo dovevano abbandonarsi a scherzi mimici e a salti e danze incomposte, ma dovevano anche compiere azioni ridicole; come in questa pittura di Timante stesso l'officio di misurare il pollice del Ciclope dormente. Giustamente il Robert *Bild und Lied*, p. 35, nota, come evidente sia qui l'influsso diretto del Ciclope Euripideo ed aggiunge: « Nirgends sonst kommt Polyphem mit Satyrn zusammen, und der Künstler würde, ohne den Vorgang der Bühne, schwerlich zu dieser Erfindung gelangt sein ».

(2) Op. cit. II, 644.

nione possiamo desumere dallo studio del vaso di Ruvo [1]. In esso Sileno porta una pelle di pantera ed una piccola clava; è rivestito intieramente in modo quasi ferino, mentre i satiri hanno appena una pelle alla vita; non ha quella sveltezza di membra caratteristica dei satiri stessi: anche per la differenza troppo notevole dell'abbigliamento non può esso valere come capo coro. Non solo: ma il Sileno del vaso di Ruvo non si trova minimamente in rapporto coi satiri. Questi parlano fra loro, girano intorno al χοροδιδάσκαλος, taluno si prova a danzare, ma il Sileno invece sta accanto ad Ercole, col quale sembra tenere discorso e chiude la serie serbata regolarmente degli attori del dramma. La natura stessa del personaggio ripugna ad includerlo nel coro satirico: il nostro Sileno è il Papposileno, vecchio padre dei Satiri; non bisogna confondere questo nuovo tipo di Sileno, creato ed elaborato dal dramma satirico, cogli antichi Sileni anteriori al 5° secolo, dei quali già parlammo. Come giustamente osservò il Wieseler [2], manca nella tradizione artistica e letteraria il tipo del Sileno danzante in coro: e sopratutto, aggiungiamo noi, un Sileno danzante in coro non può essere addirittura il Papposileno. Fra il carattere di lui e quello dei satiri v'è anzi notevole differenza: egli ha per lo meno un'apparenza di gravità: nel prologo del Ciclope Euripideo egli mostra di desiderare le glorie degli eroi e sgrida anzi i satiri che si avanzano tumultuando; vorrebbe, almeno a parole, frenarne l'impeto e la violenza, fare loro da padre; ma le idee sono le stesse, la morale identica: non gli manca altro dei satiri che il vigore giovanile. Ma anche del Ciclope Euripideo stesso si desume proprio il contrario di quello che il Bernhardy,

---

(1) Pubblicato nei *Monum. dell' Inst.*, II, 31 e riprodotto dal Wieseler, *Theatergebaüde* ecc. Tav. V, 2. Oltre la memoria già citata del Wieseler, vedi per l'illustrazione di esso il De Witte negli *Annali dell'Instituto*, XIII, 1841, p. 303 sgg. e O. Jahn, *Archäologische Aufsätze*, p. 143 sgg. Wieseler, *Theatergeb.* p. 47 e Bernhardy, *Textbuch* etc., p. 37-39.

(2) Op. cit. p. 28 sgg.

il Christ (¹), il Bergk ne hanno dedotto: Sileno è già in scena quando arriva il coro; dunque non è corifeo! redarguisce i satiri, perchè danzano tumultuosamente; dunque non danza con essi!

Considerando pertanto il Sileno come personaggio di scena e non come capo coro anche nel Ciclope di Euripide appaiono tre attori. Anche di un quarto attore non mancano indizî: il dramma satirico seguiva così proprio esattamente le successive innovazioni del genere tragico. Se però nel dramma Sofocleo Κρίσις già i quattro attori comparissero noi non possiamo affermare: e piuttosto incliniamo all'ipotesi contraria. Un passo di Ateneo (XV, 687, C) presenta particolarità notevoli: Σοφοκλῆς δ' ὁ ποιητὴς ἐν Κρίσει τῷ δράματι τὴν μὲν Ἀφροδίτην ἡδονήν τινα οὖσαν δαίμονα μύρῳ τε ἀλειφομένην παράγει καὶ κατοπτριζομένην, τὴν δ' Ἀθηνᾶν φρόνησιν οὖσαν καὶ νοῦν, ἔτι δ' ἀρετὴν ἐλαίῳ χριομένην καὶ γυμναζομένην „. Appare strano che Hera non sia nominata. È molto probabile, per non dire certo, che Sofocle seguisse una tradizione meno diffusa per cui alla contesa intervenivano non tre ma due dee: ed è probabile ancora che Sofocle ad attenersi ad una tradizione piuttosto che a un'altra sia stato indotto dal fatto che il dramma satirico non consentiva ancora (come forse nemmeno il genere tragico) l'introduzione di un quarto attore. Rispetto invece al vaso di Ruvo l'interpetrazione del Wieseler, che escludeva come attore, ammettendola come musa tragica (?) la figura muliebre che sta fra Arianna ed Ercole non regge addirittura. L'ἵμερος alato presso la nostra figura è attributo di Afrodite (e come tale dobbiamo intenderlo) od accenna a qualche storia d'amore di cui nel dramma satirico si trattava. Lo Jahn infatti pensò ad Afrodite, mentre il De Witte sostenne che in quel personaggio dovesse riconoscersi Onfale. Ad ammettere l'opinione dello Jahn si potrebbe far valere la circonstanza che la figura muliebre siede poggiata accanto ad Arianna e facendo in certa guisa parte del gruppo centrale di Diony-

---

(¹) *Griech. Literaturgesch.* p. 171, n. 5; p. 224; Bergk, *Griech. Litg*, p. 236 sgg.

sos e Arianna meglio può intendersi come personaggio divino. Sennonchè meraviglia in Afrodite il pileo ed essa è in ogni caso anche personaggio di scena portando la maschera. Ora Afrodite, Ercole e il re barbaro non possono per quel che resulta dalla tradizione letteraria in alcun modo trovarsi in un unico dramma satirico: ed ammettendo che in quella figura dovesse riconoscersi Afrodite, dovremmo anche ammettere che l' artefice fosse risalito ad una rappresentazione generica del dramma satirico (non già di un dramma satirico particolare) ed avesse introdotto persone appartenenti a diversi drammi satirici, come il re barbaro, Afrodite, Ercole, per indicare i principali personaggi del genere. Ma questa ipotesi è poco conciliabile col carattere generale del vaso e sopratutto con le iscrizioni che esso presenta. Nemmeno appare chiaro come (non è però impossibile) in un unico dramma si trovassero Onfale ed il re barbaro. Giustissima ci pare quindi l'interpetrazione del Robert (1) che la nostra figura rappresenti la figlia del re barbaro: il pileo della maschera ne è chiaro indizio: nel Sileo di Euripide abbiamo poi veduto, per citare un esempio, come fosse introdotta compagna dei piaceri di Ercole la figlia del gigante ucciso: non è forse qui fuor di luogo pensare ad Euristeo e a Micene. All' obiezione che già abbiamo preveduto pel posto che occupa la nostra figura si può bene rispondere che essa è posta accanto ad Arianna come l' unica figura muliebre dell' intiera rappresentazione: non si deve poi dimenticare come l' una e l'altra siano secondo la tradizione figliuole di re. Del resto questo a noi preme di stabilire: che il vaso di Ruvo ci prova la reale esistenza di 4 attori nel dramma satirico: se però uno di essi, come mostra di credere il Robert per la figlia del re barbaro, fosse un κωφὸν πρόσωπον non possiamo stabilire: ma è molto probabile che un κωφὸν πρόσωπον fosse anche Senodice nel Sileo.

Quanti fossero i coreuti noi non sappiamo per esplicita testi-

---

(1) *Bild und Lied*, p. 35.

monianza: certo peraltro il dramma satirico si uniformò intieramente alla tradizione e all'esempio della tragedia. Che identico fosse il numero quando fu istituita la tetralogia si deve ammettere considerando la natura di siffatta istituzione coregica; e che identico rimanesse poi una volta entrata la regola come tradizione appare probabile. Le notizie date da Tzetzes (*Proleg. in Lycophron.* p. 254 sgg.) e da un Anonimo (Cramer, *Anecd.* II, 338) sono state spiegate chiaramente dal Wieseler (1). Dal vaso di Ruvo noi non possiamo trarre, come altri fece (2), una prova di sorta: in esso appaiono undici coreuti compreso il capo: ma l'artefice non ha mirato qui evidentemente ad un'esatta rappresentazione con riguardo al numero stesso; ha semplicemente sparso qua e là dei satiri per indicare il coro, ne ha rappresentato il corifeo senza curarsi poi se il numero dei coreuti fosse compiuto e rispondente alla realtà. Lo stesso fa l'artefice rispetto alle figure dei due musici, che occupano il centro della parte inferiore del vaso: noi non sappiamo se proprio un solo citarista e un solo auleta fossero nel dramma satirico: e talune testimonianze di antichi tenderebbero piuttosto a farne ammettere un numero maggiore (3). Nel riprodurre esattamente il numero dei musici l'artefice non è stato troppo scrupoloso e se noi volessimo col Wieseler ricercare parimente ad ogni costo nel vaso il duodecimo coreuta cadremmo in una serie di strampalate e insostenibili congetture (4).

---

(1) *Das Satyrspiel*, p. 305 sgg. È trascurata la testimonianza dell'Anonimo.

(2) Cfr. Bernhardy, p. 101, 102. Witzschel, p. 841 e l'interessantissimo articolo dell'Arnold in Baumeister, *Denkmäler*, s. v. *Chor*, p. 383 sgg.

(3) Cfr. Wieseler, *Das Satyrspiel*, p. 20 sgg.

(4) Il Wieseler, *Das Satyrspiel*, p. 40-41 giunse per fino a credere che il Δημήτριος, che figura nel vaso potesse essere il corifeo, nonostante che proprio tutte le ragioni, l'abbigliamento, l'azione, il luogo, il carattere del personaggio escludano in modo definitivo la cosa. Del resto, siccome il vaso di Ruvo cade in un periodo di tempo posteriore a Sofocle, piuttosto ci dovremmo aspettare 16 che 12 coreuti: essendo probabilissimo che l'innovazione di Sofocle fosse estesa al dramma satirico.

Se il coro dei satiri formava come nel Ciclope il coro del dramma, appare stranissimo come certi drammi da noi ammessi come satirici derivassero i loro nomi da altro coro e non da quello dei satiri. Fondandosi sul fatto che il coro di un dramma satirico fosse e dovesse essere di satiri, il Welcker escludeva tutti i drammi che avessero un titolo non riferibile a tal coro includendoli senz'altro fra le tragedie. Tralasciando anche di osservare come certi titoli di drammi come Θεωροὶ ἢ Ισθμιασταί, Ὀστολόγοι, possono ben riferirsi a cori di satiri, non altrimenti che Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι, Τυμπανισταί, Παλαισταί, noi crediamo di dovere in altro modo risolvere le obiezioni del Welcker. Noi dobbiamo ammettere nel dramma satirico non uno ma anche due cori; (¹) nonostante che più frequentemente vi fosse il solo coro di satiri, il quale, per quanto ci consta, mantenne sempre maggiore importanza dell'altro. Che i satiri formassero in qualche dramma satirico il coro secondario (*Nebenchor*) aggiunto più che altro per dilettare il pubblico con le arguzie con gli scherzi mimici e colle danze non è inammissibile come lontana ipotesi, ma non ne abbiamo la minima prova. Nel dramma sofocleo Ναυσικάα ἢ Πλύντριαι un coro è evidentemente composto di donne; ma esse non dovevano avere nell'azione che un'importanza secondaria, nonostante che diano il secondo titolo al dramma, e maggiore importanza avevano certo i satiri, l'introduzione dei quali in una scena così idillica era opportunissima. Tuttavia l'ufficio del coro sati-

---

(¹) L'esistenza di due cori in taluni drammi satirici non è stata posta in rilievo da nessuno dei critici. Solo il Kaibel in *Hermes*, XXX, 1895, p, 89, sembra accennarvi, ma non ne tratta di proposito. Anche il vaso edito dal Winter, in *Jahrbuch*, 1891, tav. VI presenta i satiri come semplici spettatori della scena dell'acciecamento del mostro Polifemo, mentre i compagni di Ulisse preparano già il troncone infocato: e, si noti, il vaso dipende strettamente dal dramma Euripideo. L'ammissione di due cori nel dramma satirico si deve certo ad influsso della tragedia, che già con Eschilo aveva spesso due cori: ad essa si uniforma il dramma satirico, a quella guisa che si uniformò nell'ammissione dei κωφὰ πρόσωπα. Cfr. Arnold in Baumeister, *Denkmäler*, s. v. *Chor*. p. 383 sgg.

rico è in molti casi indipendente dallo svolgersi dell'azione drammatica: serve anzi piuttosto ad intrigarla, a ritardarne la soluzione, perchè i satiri secondo il carattere loro vogliono in tutto immischiarsi e non sanno far nulla: ma non deve dimenticarsi come il grottesco e il ridicolo siano appunto caratteri principali del dramma satirico. Anche nel Ciclope di Euripide i satiri solo a parole aiutano Ulisse: e se egli vuole uccidere il terribile mostro deve, come nell'Odissea, ricorrere all'aiuto dei compagni, i quali dovevano probabilissimamente comparire sulla scena: erano certo un coro, che non aveva le funzioni di vero coro: non cantava parti liriche, non danzava sulla scena, ma ad ogni modo, per quanto in certa guisa un κωφὸν πρόσωπον, aveva importanza nello svolgimento reale dell'azione drammatica. Questo secondo coro era voluto dal contenuto del dramma e si trovava già nella favola che se ne sceglieva ad argomento: i satiri invece che originariamente mancavano nella maggior parte dei miti, sono aggiunti dopo per adattare appunto i singoli argomenti a trattazione satirica: così chiaramente si spiegano i due cori. L'ammissione dei quali sembra datare fino da Eschilo, che se ne valse con le Τροφοί e coi Κάβειροι (1): di Sofocle presentava certo doppio coro Ναυσικάα ἢ Πλύντριαι: di Euripide forse il Ciclope (2).

Rimane l'intrigata questione se i satiri comparissero come attori sulla scena oltre che nel coro. Il Wieseler (3) che ha sostenuto con molto ardore siffatta opinione, non ha peraltro addotte

(1) Rispetto ai Cabiri deve essere discusso il passo di Ateneo, X, 428, F τὸν Αἰσχύλον ἐγὼ φαίην ἂν τοῦτο διαμαρτάνειν...... ἐν γὰρ τοὺς περὶ τὸν Ἰάσονα μεθύοντας. Chi sono οἱ περὶ τὸν Ἰάσονα? È certo che di essi era formato il coro. Ora o Ateneo intende parlare degli Argonauti, ed è necessario ammettere un doppio coro, o intende i satiri che sarebbero appunto quelli intorno all'eroe, ed in tal caso è sufficiente un solo coro.

(2) Sul valore del coro nel dramma satirico si vedano le giuste osservazioni del Welcker, *Nachtrag*, p. 270. Cfr. anche Klein, *Geschichte des Dramas*, T. I. p. 502.

(3) *Das Satyrspiel*, p. 31 sgg.

quelle uniche prove (solo apparentemente valevoli del resto) che si potevano, perdendosi invece in una serie di improbabili congetture e di false interpretazioni dei passi concernenti il dramma satirico dei grammatici greci e latini. Ammettendo pure, come noi facemmo, che il Papposileno debba considerarsi non già come coro, ma come attore, l'interpretazione data dal Wieseler del passo di Polluce (IV, 132: σατυρικὰ δὲ πρόσωπα Σάτυρος πολιός, Σάτυρος γενειῶν, Σάτυρος ἀγένειος, Σειληνὸς πάππος) che, una volta ammesso come attore il Papposileno, anche gli altri satiri debbano essere ammessi come tali, non ha ombra di fondamento. Polluce, che ha dinanzi a sè tutto lo svolgimento del genere, accenna nel nostro passo a quelle figure che sono caratteristiche del dramma stesso, ai satiri (distinguendone le varietà esteriori) e al Sileno, senza far distinzione fra i personaggi della scena e quelli del coro. Le varietà che egli nota nel tipo dei satiri non debbono far meraviglia anche nel coro: perchè non possiamo ammettere che in processo di tempo ad un coro di satiri ἀγένειοι, si sostituisse uno di πολιοί e di γενειῶντες o che la varietà del tipo del satiro dipendesse dalla natura dell'argomento, che magari in uno stesso coro si trovassero satiri diversi per età fra di loro? Se il Wieseler, *nullo adlato argumento*, nega recisamente questo, noi potremmo domandargli con quale coerenza egli ammetta che ora un satiro πολιός, ora uno γενειῶν, ora uno ἀγένειος potessero trovarsi alternativamente come attori sulla scena. Se difficoltà vi fosse ammettere nel coro (in un unico coro o in diversi) varietà nel costume e nel tipo dei satiri, la stessa difficoltà vi sarebbe ad ammettere simile varietà rispetto ai satiri della scena; perchè proprio nessuna tradizione letteraria c'informa che in un dato argomento un tipo di satiro piuttosto che un altro fosse richiesto. Anche i passi di Diomede relativi al dramma satirico sono stati male interpretati. Se Diomede (p. 488) dice: " Latina Atellana a Graeca satyrica differt quod in satyrica [fere] satyrorum personae inducuntur, aut si quae sunt similes satyris Autolycus, Burris, in Atellana Oscae personae, ut Maccus " citando un per-

sonaggio di scena da un lato e due personaggi di scena e i satiri dall'altro, non intende già includere fra gli attori i satiri stessi: egli afferma che il carattere generale del dramma satirico è dato dai satiri (che formavano il coro) e da personaggi quasi satirici (Busiride, Autolico); parla di un carattere generale del dramma, che per l'appunto trova raffronto in un personaggio dell'Atellana; ma non fa distinzione fra attori e coreuti. Accenni che potrebbero male interpretarsi come comprovanti l'esistenza dei satiri attori troviamo nel fr. 689 di Sofocle, nell'Ἀμυμώνη di Eschilo e nel fr. 207 di Eschilo stesso. Nel frammento Sofocleo si accenna ad un satiro che da solo girerebbe facendo la cilecca intorno ad Ercole, nel fr. 207 un satiro vorrebbe toccare il fuoco che porta Prometeo, nell'Ἀμυμώνη, secondo l'argomento conosciuto per la favola 100 di Igino, un satiro inseguirebbe la ninfa amata da Poseidon. Ma nulla accenna ai satiri come veri e propri attori. Essendo la scena del dramma satirico in luogo per lo più silvestre, si può bene ammettere che oltre ai satiri del coro altri se ne trovassero sulla scena a far ridere il pubblico colle loro buffonerie mimiche. Ma anche del coro satirico noi dobbiamo formarci ben altra idea di quello tragico. Per la natura stessa dei personaggi che lo componevano esso era certo liberissimo di dividersi, di scindersi: ed ogni satiro poteva forse in certi momenti allontanarsi liberamente dai compagni: e siccome poi non abbiamo sufficienti dati per decidere se il coro si trovasse nell'orchestra, o proprio sulla scena, o se infine alternasse le due posizioni, non è esclusa l'ipotesi che anche rispetto ai casi esaminati del framm. sofocleo 689, dell'Ἀμυμώνη e del Prometeo di Eschilo, i satiri possano appartenere al coro. Rispetto all'Ἀμυμώνη poi nulla c'impedisce di ammettere col Welcker che essa fosse inseguita dall'intiera tnrba dei satiri. Ma in tal caso il coro non doveva essere necessariamente sulla scena? Pare quasi impossibile un passaggio improvviso dall'orchestra sulla scena stessa.

L'introduzione dei singoli personaggi nel dramma satirico è naturalmente subordinata alla scelta dell'argomento: ma di taluni

personaggi noi non possiamo stabilire con certezza quando cominciassero ad apparire. Rispetto al Papposileno, un tipo tutto proprio, una creazione speciale del dramma satirico, come ha dimostrato il Furthwängler (1), noi non possiamo dire se già questa figura si trovasse nel più antico dramma e nemmeno se in tutti si trovasse posteriormente. Certo nel fissare i personaggi molto influì la tradizione locale attica, come già dimostrammo; ed il Papposileno è pure un tipo necessariamente sorto per la trasformazione subita dagl'indigeni sileni attici in satiri per la contaminazione peloponnesiaca. Ma rispetto agli altri personaggi nulla possiamo stabilire. Del resto, ripetiamo, gli altri personaggi di scena come Busiride, Autolico, Ulisse, Ercole, Sileo, Sisifo ecc. furono poi ammessi gradatamente giusta il graduato ampliamento della materia del dramma. Nell'epoca alessandrina, ad es., mutandosi il carattere e la materia satirica profondamente, si sostituiscono ai mitici personaggi storici e reali, come Menedemo nell'omonimo dramma di Licofrone, Cleante in quello di Sositeo: rimasero sempre peraltro i satiri; di un dramma satirico senza satiri, che è ammesso da molti, non può invece assolutamente parlarsi (2).

Quale fosse il carattere dei satiri, del Sileno e degli altri personaggi, quanta uniformità vi fosse nel trattamento di questi (possiamo parlare di veri e proprî tipi fissati dal dramma satirico) è stato detto da altri così ampiamente e giustamente, che non vogliamo ripetere cose già dimostrate e note, ma solo riferire le parole, con cui un geniale critico francese, il Patin (3) riassume in breve i resultati delle ricerche intorno a siffatto argomento:

---

(1) Negli *Annali dell' Istituto* del 1877.

(2) Cfr. Croiset, op. cit. III, p. 391-392. Hermann God., *De Aeschyli Aetneis* (Opusc. VII, 1839, p 315-331) p. 331 dice a proposito della Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι. « Chorus utrum ex Satyris fuerit non ex fabris, non diiudicem, quando non omnes fabulae satyricae Satyros videntur habuisse ».

(3) Op. cit., p. 275.

" Dans le drame satyrique réparaissaient les personnages habituels de la tragédie, ses dieux et ses héros avec la dignité de leurs mœurs et de leur langage, mais un peu compromis cependant, un peu rabaissés par la familiarité de l'intrigue, par le commerce avec personnages d'ordre subalterne, quelquefois visiblement effrayants, centaures, cyclopes, brigands, tyrans fameux et autres, enfin par la pétulante gaieté du chœur, " ricordando anche " le contraste des sentiments élevés du héros avec les appetits sensuels, la gaieté brutale, la morale plus que facile, la malice, la lâcheté avouée du satyre ". Nonostante peraltro questo contrasto, dallo stare insieme coi satiri la figura dell'eroe acquista qualche cosa di satirico: mentre in Omero (ι, 102 sgg.) Ulisse non si spaventa troppo del Ciclope, nel dramma euripideo appena sente l'avvicinarsi del mostro vuole fuggire [1] (v. 131-133). Il personaggio di Ercole poi ha perduto sotto un certo aspetto ogni gravità tragica e nel desiderio eccessivo dei conviti e dei piaceri amorosi non diffe-

---

[1] Il carattere di Ulisse aveva del resto già perduto molto della sua gravità epica nei tragici stessi, sopratutto in Euripide. Cfr. Schmidt, *Ulixes posthomericus*, Berlino, 1885. Gli epiteti stessi dispregiativi che troviamo dati a lui nel Ciclope trovano raffronto nella tragedia di Euripide e di Sofocle stesso; Cfr. ad es. Cycl. 104 e Iph. Aul. 524; 1362; Cycl. 689 e Soph. Philoct. 3984, Ai. 391; Euripid. Or. 1403, Troad. 1224. Cycl. 676 e I. Aul. 1364; Soph. Phil. 1337; Ai. 379, 445. Cycl. 387 e Troad. 431. Soph. Philoct. 1006, 606, 1031, 1136, 1302; Ai. 109, 111. Cycl. 104; e Soph. fr. 827; Ai. 572; Eurip. Troad. 284 etc. La mistura di serio e di faceto nei caratteri del dramma satirico fu già riconosciuta dal Casaubon (p. 211). Il carattere del dramma satirico fu sotto questo aspetto ben determinato da Tzetzes « διαφέρουσι πρὸς ἀλλήλαιν ἡ τραγῳδία καὶ οἱ Σάτυροι, ὅτι ἡ τραγῳδία θρήνους μόνους ἔχει καὶ οἰμωγάς: ἡ δὲ Σατυρικὴ συγκιρνᾷ ταῖς ὀλοφύρσεσιν ἱλαρότητα καὶ ἀπὸ δακρύων εἰς χαράν. Solo la catastrofe dell'azione doveva essere sempre lieta, nonostante spesso finisse coll'avvenimento, solo in apparenza triste, della morte del mostro. L'importanza del tipo di Ulisse nel dramma satirico è stata posta bene in rilievo da Schmidt, *De Ulixis in fabulis satyricis persona* (in *Comment. Ribbeck.* Lipsiae, 1888, pp. 101-114).

risce dal corteggio bacchico, in cui sarà presto definitivamente accolto.

La lingua del Dramma.

Anche rispetto alla lingua il dramma satirico tiene una via di mezzo fra la gravità tragica e la volgarità comica. Non si dève peraltro credere che esso abbia un qualche ritegno dall'usare espressioni persino sconcie e scurrili: la commedia solo in questo lo vince, che tutta quanta la sua lingua riproduce quella del volgo, mentre nel dramma satirico gli eroi, gli Dei, i personaggi serii infine mantengono una certa gravità di linguaggio: si tratta insomma di un minore uso di forme volgari, non già di un uso diverso. Mentre poco interessante è lo studio delle forme tragiche, che si trovano nel dramma satirico, importantissimo è l'esame accurato delle forme che lo riavvicinano alla commedia. Di particolarità fonologiche e morfologiche poche ne troviamo: un uso non trascurabile delle crasi (1) (Eschilo, fr. 34, 179, 205, 206, 363: Sofocle fr. 139, 145, 294; Euripide, Cycl. 2, 207; fr. 282, 7; 282, 23; 282, 24; 313; 377; 675; 688 ecc.; adesp. 93, 284, 396 ec.), una preferenza per le forme sincopate e raccorciate del linguaggio comune (Eschilo, fr. 26, 49, 52, 105, 109, 113, 261, 311, 309, 339, 421. Arist. framm. 1, Sofocle framm. 153, 258, 389, 441; Euripide framm. 282. 19-20; 378; 675; 854 ec.), qualche scambio caratteristico di consonanti come al framm. 185 di Sofocle (cfr. il

(1) Cfr. Setti Giovanni, *Il linguaggio dell'uso comune presso Aristofane*, (in *Museo Italiano di Antichità classiche di* D. Comparetti) 1882, p. 4. In molti luoghi noi possiamo istituire determinati raffronti fra la commedia e il dramma satirico rispetto alla lingua. Anche per l'uso delle forme raccorciate e sincopate si veda il Setti, op. cit. p. 4, come in genere per tutte le particolarità fonetiche e morfologiche da noi osservate.

framm. 160 adesp.), in cui Fozio osserva (Lexicon, p. 377, 22) φανὸν] ἀπὸ τοῦ πάντα φαίνειν σχηματισθὲν κατὰ μετεβολὴν τοῦ Φ, e qualche irregolare unione di suoni, come al frammento sofocleo 943, in cui l'Etymolog. Magn. (p. 346, 16) nota: Ἀττικῶς μὲν ἔξπουν καὶ ἔξκλινον λέγεται, ὥσπερ καὶ παρὰ Σοφοκλεῖ ἐξπηχυστί, καὶ παρὰ Πλάτωνι τῷ κομικῷ ἔξπουν. Più interessante è peraltro lo studio delle voci ed espressioni che a significare concetti volgari e persino sconci ha tolto il dramma satirico dal linguaggio comune, inclinando così al carattere comico. La maggior parte dei vocaboli che noi dobbiamo qui classificare si riferiscono ai conviti ed all'arte culinaria: notevoli sono, per tralasciare di altri più comuni (fr. 49, 96, 310) in Eschilo ἐξαυστὴρ (fr. 2); βρῦτον (fr. 124), γάρον (fr. 211), ἄρτυμα (fr. 306), κρίβανον (fr. 309), ὄψος (fram. 309), κοκκιέω (fr. 363), ῥοά (fr. 363) εἰλαπίνη (fr. 424): riferibili ad oggetti domestici βάκκαρις (fr. 14) ὁμόλινος (fr. 205), σφύρα (fr. 307), μύδρος (fr. 307) σπαθητός, τριμιτίνος (fr. 365); ad animali κόγχοι, μύες, ὄστρεια (fr. 34), φάψ (fr. 210), σμίνθος (fr. 227), ἀσχέδωρος (fr. 261), πύραυστον (fr. 288), θύννος (fr. 307-308), ὗς (fr. 311), λάμπουρις (fr. 433), ad oggetti ed azioni sconce θρώσκειν κνώδαλα (fr. 15), σφάνη (fr. 180), ὀμίγμα (fr. 435); altre parole dell'uso comune di carattere comico sono σκώπευμα (fr. 79), ἅμαλα (fr. 214), κατιλλώπτω (fr. 226) σίοπος, (si cfr. la glossa Ἀττικὴ δὲ ἡ λέξις κειμένη), καταφαγᾶς (unico esempio di dispregiativo in Eschilo), ὄστρακον (guscio d'uovo) fr. 337, καθυράσθαι στόμα, ἀποπτύσασθαι (fr. 354), στέγαστρον (fr. 367) ἀναγκοδάκρυς (fr. 413: formazione che ricorda i comici), φλέμηλον (fr. 447), χειμαμύνη (fr. 449), ἀφρὸς (con valore di *bava* fr. 372). In Eschilo troviamo pure esempi di parole peregrine che si erano introdotte nel linguaggio comune ([1]), come ἄμβωνες (fr. 103, 231: Erotian, *Gloss. Hippocr.* p. 53, 8: οἱ Ῥόδιοι ἄμβωνας καλοῦσι τὰς ὀφρυώδεις τῶν ὀρῶν ἀναβάσεις· μέμνηται τῆς λέξεως καὶ Αἰσχύλος καὶ

([1]) Per i raffronti con la commedia vedi il Lottich, *De sermone vulgari Atticorum maxime ex Aristophanis fabulis cognoscendo*, Halis Saxonum, 1881, p. 15 sgg.

Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς ἐν ταῖς Ἀττικαῖς λέξεσι) σμίνθος (fr. 227. Aelian. N. A, 12, 5: ... ἔτι γὰρ καὶ τοὺς Αἰολέας καὶ τοὺς Τρῶας τὸν μῦν προσαγορεύειν σμίνθον, ὥσπερ οὖν καὶ Αἰσχύλος ἐν τῷ Σισύφῳ....) ἀσχέδωρος (fr. 261. Ath. IX, 402, D οἱ περὶ τὴν Σικελίαν κατοικοῦντες ἀσχέδωρον καλοῦσι τὸν σύαγρον).

Un numero altrettanto notevole di voci dell'uso comune, che possono raffrontarsi coll'uso corrispondente di esse dei poeti comici, si trova nei drammi satirici di Sofocle: seguendo la divisione fatta per Eschilo, abbondano le parole riferibili ai conviti e all'arte culinaria: ἴτριον (fr. 189), σιπύη (fr. 253), ἄρτυμα (fr. 305, 614); κάρυα (fr. 692); κριθάω (fr. 792); ἄρυστις (fr. 697); μάγειρος (fr. 1021); ἀρτύω (fr. 1021) etc.; ad oggetti domestici τρασία (fr. 114); ἅλως (fr. 114); μάσθλη (fr. 151): κημός (fr. 273); ἅρπη (fr. 391); χήλευμα (fr. 445); ἔγχος (fr. 713, 714); πτύον (fr. 980); ad animali γέρανοι, χελῶναι, γλαῦκες, ἰκτῖνοι, λαγοί (è notevole soprattutto questa enumerazione, fr. 107); χοῖρος (fr. 216); δέλφαξ (fr. 610); μελία (fr. 692); κοκκοβόας ὄρνις (fr. 724; forma onomatopeica), χήν (fr. 782)........ ad oggetti ed azioni sconce: οὐράνη (fr. 144), ἀναστύφω (fr. 338), ἀποσκολύπτω (fr. 390); ἐνούρηθρον (fr. 444); πείθω, ἐκθωπεύω (fr. 773); οὐρά (fr. 794); frequenti sono in Sofocle i dispregiativi ([1]) come πινοτήρης (fr. 109); μαστιγίας, ἀλλοτριόφαγος (fr. 306), κύων λαίθαργος, συὸς πρόσωπον (fr. 800); altre parole dell'uso comune sono ἀργέμων (fr. 212) ἡμίκακος (fr. 948); τυρβάζω (fr. 715, 754); σφαδάζω (fr. 754); λιθρόσκοπος (fr. 962); τολύπη (fr. 997); πίθος (fr. 715); ἀμυχνός (fr. 909); ἀλωπεκίαι (fr. 386), ἄμφιον (fr. 387); σάρητον (fr. 131: peregrina); φαρκίς (fr. 1003); ὡρακιάζω (fr. 116); σφηκία (fr. 710) etc. Meno interessante è per le particolarità lessicali lo studio dei frammenti satirici Euripidei: parole dell'uso volgare sono: ἠθμός (fr. 374), λαρκαγωγοί (fr. 283); χαμεύνη, κνέφαλλος (fr. 676); κωλῆνες (fr. 677) ἐρινή (fr. 679), ἄμω (fr. 907); ὑλακτάω (fr. 907); σφαδάζω (fr. 1009); una parola di significato sconcio troviamo al fr. 694

([1]) Cfr. Lottich, op. cit. p. 19-20.

(βαυβᾶν). Rispetto al Ciclope di Euripide il Neumann (¹) ha già raccolto prima di noi le espressioni dell'uso volgare e comico che nel dramma si trovano.

Agli stessi resultati conduce lo studio dei frammenti degli altri poeti: Aristia ha ἀρπεδόνη (fr. 2), μαζαγρέτας (fr. 3). In Ion si riferiscono a oggetti domestici σάγη (fr. 7), σάρος (fr. 9) νάρθηξ (fr. 15); κύπελλον (fr. 20); Σαρδιανός κόσμος (fr. 24); στίμμις ὀμματόγραφος (fr. 25); κότυλος (fr. 25) κύπασσις (fr. 59); βομβύλιος (fr. 64), e parole volgari sono anche κεραρύζω (fr. 10); βουλιμία (fr. 29). In Acheo si riferiscono al mangiare καρυκοποιός (fr. 12) σαραβάκα (fr. 13) parole peregrine: ed inoltre μᾶζα (fr. 25), μέθης βιβλίνου (fr. 41); espressioni sconce sono βαίνω γυναῖκας (fr. 28); μάλευρος (fr. 51); νυμφόβας (fr. 52). Altre parole volgari sono ποδῶν κότος (fr. 4); ἰσάργυρος Κύπριος λίθος (fr. 5); παροψίς (fr. 7); πεταλίς σῦς (fr. 8); ἀμνός (fr. 14); κολιχνίς (fr. 14); κόρβις (fr. 19); ἀκτηρίς (fr. 21); λάταξ (fr. 26); οὐραῖον (fr. 27); Ταραντῖναι βαφαί (fr. 40); μόσχος χελιδόνος (fr. 47); κότταρος (fr. 50). Nel fr. 3 di Astidamante troviamo numerosi vocaboli (φιάλη, κρατήρ, κύμβιον etc.) riferentisi al bere. Della libertà concessagli in fatto di lingua dal dramma satirico sembra che Dionisio si valesse per certo suo vezzo di usare parole strane e perfino d'inventarne delle nuove come βαλάντιον in luogo di ἀκόντιον, ἐλκύδριον per κάδος, σκέπαρνον per ἔριον, ἐριώλη per una certa foggia di χλαῖνα (Elladio in Photii, *Bibl.* fr. 532, p. 27); θυέστης per δοίδυξ (Ibid. 532, p. 33), μένανδρος per παρθένος, μενεκράτης per στῦλος, μυστήρια per τῶν μυῶν διεκδόσεις, γαρότης per βοῦς, ἴακχος per χοῖρος (Athen. III, p. 98, D). Nell'età alessandrina il dramma satirico ha mantenuto rispetto alla lingua i suoi caratteri: nell'unico frammento conservatoci di Python troviamo le solite parole sconce πόρνη (v. 3), ἀρραβών (v. 18) e le altre riferentisi a cibi varii χέδρωψ,

(¹) Op. cit. p. 6-13. Il Ciclope presenta un numero straordinario di voci che Euripide non usa altrove e molte ancora che non sono mai usate dai tragici. Lo studio del Ciclope è stato trascurato e mal condotto dallo Schiblitz, *De sermonis tragici per Euripidem incrementis*, Halis Saxonum, 1865.

μάραθος, πυρός (v. 12-13). Parimente in Licofrone noi troviamo κυλίκιον (fr. 2), πεντώβολος, τρικλίνος, τράγημα (fr. 2); ed anche Sositeo non si distacca naturalmente in questo (v'era continuità di tradizione) dai suoi contemporanei: non mancano in lui forme dell'uso comune, come ἐπιχορτάζω, ἄρτος, ὄνοι κανθήλιοι (fr. 2). Un identico resultato dà lo spoglio dei frammenti satirici adespoti: la voce sconcia βαυβᾶν che già notammo in Euripide ritroviamo nel fr. 165: delle parole più caratteristiche citiamo κοίτη (fr. 90); κόνδυλος (fr. 107, Wg.); αἰγυπτιάζω (fr. 161); οἰνοπλήξ, μεθουσία (fr. 238); μυελός (fr. 250); παρατραπεζίτης (fr. 270) προσκνήθειν (fr. 383), γλεῦκος ὑλιστήριον (fr. 220), γάργαρα (fr. 442); δόλιον (fr. 573); στολοκρατές (fr. 598); χορταιοβάμων (fr. 601) ec. L'uso di queste voci, reso necessario dalla natura degli argomenti, ravvicina molto strettamente il dramma satirico alla commedia vera e propria, che è la fonte prima e principale per conoscere il linguaggio volgare degli Attici. Altro punto di contatto fra il dramma satirico e le commedie troviamo nell'uso di esclamazioni e interiezioni spesso di carattere onomatopeico ([1]): come ψό in Eschilo (fr. 82) e forse anche in Sofocle (fr. 478) (onomatopeico è anche il κοκκοβόας ὄρνις del fr. 724 di Sofocle) ψύττα, Cycl. 49; βαβαί, Cycl. 156; Sofocle fr. 157; Acheo fr. 28; παπαί Cycl. v. 110, 572; παπαίαξ v. 153; παπαπαῖ v. 503, 572; ὠή Cycl. 51; ἰού, ἰού Cycl. 404; ἃ ἃ ἃ (ἀαᾶ) Cycl. 157. Notevole è l'uso (non troppo frequente del resto) dei diminutivi ([2]): ἀνθρώπιον Cycl. (v. 185), Κυκλώπιον (v. 266); δεσπότισκος (v. 266); ἀνθρωπίσκος (Cycl. v. 316) κυλίκιον (Lycophr. fr. 2).

Importante è lo studio dei proverbi, che numerosissimi troviamo nei frammenti satirici ([3]). Un caratteristico proverbio " ἀπώλεσας τὸν οἶνον ἐπιχέας ὕδωρ " troviamo già nel fr. 4 di Aristia: e ad Aristia stesso deve probabilmente riferirsi l'altro proverbio riferito da Michele Apostolio (III, 2) " ἢν οἶνον αἰτῇ, κόνδυλον δίδου "

([1]) Lottich, p. 11-12. Setti, p. 9-10.
([2]) Lottich, p. 8. Setti, p. 7.
([3]) Per i raffronti con la commedia si veda il Setti, p. 15 sgg.

col lemma ἡ ἱστορία ἀπὸ τοῦ Κύκλωπος. Locuzioni quasi proverbiali troviamo nei fr. eschilei 126 (ἄκουε δ' ἀν' οὖς ἔχων), 311 (δονοῦσα καὶ τρέπουσα τύρβ' ἄνω κάτω), 351 (ἐρεῖν ὅτι νῦν ἦλθ' ἐπὶ στόμα) e i veri proverbî ὄρνιθα δ' οὐ ποιῶ σε τῆς ἐμῆς ὁδοῦ (fr. 95), ἐκ Προμηθέως λόγου (fr. 235), ὡς λέγει γέρον γράμμα (fr. 331), ἄνω ποταμῶν (fr. 335).

Molto più frequenti troviamo in Sofocle i proverbii e le espressioni quasi proverbiali come ὅμοια καὶ βοῦς ἐργάτης ἐργάζεται (fr. 138), γαστρός (μητρός secondo la congettura del Nauck) παῖς (fr. 139); δρᾶν καὶ τὸ μὴ δρᾶν (fr. 153); μίαν μίαν (fr. 191); ὥσπερ ἡ παροιμία (fr. 260); συνάγειν τὰς ὀφρῦς καὶ τὰς ἀκάνθας ἐπεγείρειν (fr. 1020); σφαδᾴζειν ὡς πῶλος εὐφορβίᾳ (fr. 764) προσφέρειν πάντα σοφά (fr. 696); καλὸν φορεῖν στόμα (fr. 884). Veri e proprî proverbî troviamo nel fr. 111 (ὥσπερ ἁλιεὺς πληγείς. Cfr. Zenob. 2, 14), fr. 153 (ὅταν πάγον φανέντος αἰθρίου χεροῖν κρύσταλλον ἁρπάσωσι παῖδες εὐπαγῆ. Cfr. Zenob. 5, 58) fr. 163 (Σαρδάνιος γέλως); fr. 260 (ἐκ κάρτα βαιῶν γνωτὸς ἂν γένοιτ' ἀνήρ), fr. 307 (...... οὐ τεκμαίρομαι | οὐ μᾶλλον ἢ λευκῷ λίθῳ λευκὴ στάθμη Cfr. Zenob. 4, 89), il fr. 308 (ὅτι ἂν τι γίγνηται, τὰ πάντ' ὄνου σκιά), fr. 732 (Λυδία λίθος. Cfr. Hesych. II, p. 286) il fr. 742 (ὅρκους γυναικὸς εἰς ὕδωρ γράφω), fr. 744 (τὸ θερμὸν τοῦ ὀβελοῦ. Cfr. Zenob. 6, 19), fr. 792 (ἕως ὅτου κριθώσης ὄνου: forse il luogo è da correggersi in κριθώσης οἴνου), fr. 881 (ᾄδειν Βοιώτιον νόμον). Nel Ciclope Euripideo noi troviamo al v. 8 τοῦτ' ἰδὼν ὄναρ λέγω (cfr. ARISTOPH. *Ran.* 51), al v. 159 εἰς ἄκρους ὄνυχας ἀφίκετο (scil. οἶνος), al v. 502 θύραν τίς οἴξει μοι; v. 554, ἐν τῷ Καρὶ κινδυνεύει. Nei frammenti satirici troviamo forme proverbiali nel fr. 372 (τὰ Δαιδάλεια πάντα κινεῖσθαι δοκεῖ λέγειν τ' ἀγάλματα.......), nel fr. 687 (......πρόσθε γὰρ κάτω | γῆς εἶσιν ἄστρα, γῆ δ' ἄνεισ' ἐς αἰθέρα | πρίν....), fr. 688 ἥκιστα φαῦλος, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον), fr. 917 (ὥστε βαρβάρῳ μαθεῖν). In Ion παλαιὸν οἰκίας σάρος (fr. 9); βουλιμία (fr. 29); χελιδόνες (fr. 33); vero proverbio è nel fr. 24 (εἰδέναι.... ἄμεινὸν ἢ τὸν Πέλοπος ἐν νήσῳ τρόπον). In Acheo si accenna nel fr. 3 ad una proverbiale voracità dei Beoti; il fr. 6 πεινῶσιν ἡ Κύπρις πικρά; fr. 34 ἡλίσκετο...... πρὸς γαλώνης | αἰετὸς βραχεῖ χρόνῳ): fr. 47 (χάσκοντα λιμῷ μόσχον ὡς χελιδόνος). L'uso dei proverbî nel dramma satirico non si perde nem-

meno nei tardi poeti: in Licofrone troviamo il proverbio (fr. 1) δεῖπνον ἐν Καρίᾳ, ἐν Ῥόδῳ... ἐν Λυδίᾳ, e nel fr. 4 l'altro: ὁ τὴν ἑῶ καλῶν | κατέλαβεν ὄρνις: ed anche in Sositeo fr. 2 ἔσθειν τρεῖς ὄνους κανθηλίους, e finalmente anche in Isidoro (fr. 1) ἐξ ἐχίδνης πάλιν ἔχιδνα γίγνεται. Anche nei frammenti adespoti troviamo in buon numero queste espressioni volgari e proverbiali: πείθειν κόρην (fram. 402), βίον ἔχων τοὐφ' ἡμέραν (framm. 284), πενθῆσαι νεκρὸν γαστρί (framm. 331); μηχάνημα λυγκὸς αἰολώτερον (framm. 349); ἀνὴρ εἷς οὐδὲν χρεῖος (framm. 159); χρωματίζειν φόνῳ (framm. 275) χειρὸς κρατεῖν (framm. 174 Wg.). Veri proverbî sono εἰς Φᾶσιν, ἔνθα ναυσὶν ἔσχατος δρόμος (fr. 559), δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κἄδικα (fr. 436, 437), γαστὴρ παχὺς λεπτὸν οὐ τίκτει νοῦν (fr. 23 Wg.), λαγὼ βίον ζῆν (fr. 182 Wg.). Oltre all'uso dei proverbî varie altre particolarità per certo non trascurabili ravvicinano il dramma satirico alla commedia: un uso frequente di metafore volgari (Eschilo, fr. 15, 95, 104, 125, 180, 237; Sofocle fr. 128, 161, 162, 255, 294, 800, 974, 1020, 107, 306; Eurip. 674, 675; Ion fr. 24, 33; Astydam. fr. 3; Cherem. fr. 15, Python, fr. 1), di talune forme eufemistiche (Sofocle fr. 140 οὐ μύρου πνέον, οὐ φίλη ὀσμή), di certi giuochi di parole (Sofocle, fr. 338. Cycl. 121 etc.): particolarità tutte che servono a dare spessissimo alla lingua del dramma satirico un colorito e sopratutto una scioltezza affatto comica. Ma, come fu già notato da altri, se da un lato il dramma satirico si ravvicina per la lingua alla commedia, da un altro è colla tragedia intimamente connesso: il dramma satirico, che mantiene in sè la primitiva unione di elementi tragici e comici, serbando sempre la sua forma tradizionale, dovette mantenere anche rispetto alla lingua, come lo mantenne nel resto, questo continuo dualismo: ma l'elemento tragico prevalse sempre: non solo si usano parole dell'uso tragico, ma si trova anche quella sovrabbondanza di epiteti ornanti ad indicare persino semplici concetti (sopratutto in Eschilo fr. 168, 169, 170, 171, 282 ect.) che forma il carattere dello stile tragico: e si usano persino nelle parti liriche (cfr. i frammenti dell'Ἴναχος sofocleo) le gravi forme doriche. Come i diversi poeti siano riu-

sciti a conciliare questo dualismo di tendenze del dramma satirico rispetto alla lingua non è purtroppo dato conoscere: in Euripide (dal solo Ciclope di lui possiamo giudicare) ha certo prevalenza l'elemento tragico: ma col procedere del tempo questo dualismo si attenua gradatamente. Sembra certo peraltro che la lingua assumesse, come il metro, maggiore o minore gravità a seconda dell'argomento ed a seconda anche dei singoli personaggi: al linguaggio grave e dignitoso degli eroi, si oppone quello burlesco e volgare dei satiri, di Sileno e degli altri tipi buffoni (¹). Su questo punto già ampiamente discusso è inutile insistere più a lungo.

I metri del dramma satirico.

Il dramma satirico dovette fino dal suo rinnovamento con Pratina uniformarsi intieramente ai metri della tragedia. La notizia stessa di Mario Vittorino (II, 11; VI, 99, K.) che in antico il dramma satirico usasse di preferenza il tetrametro trocaico non ci pare sicura e la crediamo fondata sopra un'erronea interpretazione di un passo di Aristotele (*Poet.* 1449ᵃ, 22): ed anche del resto se sicura, l'uso del medesimo metro ci è testimoniato da varii grammatici per la primitiva tragedia. Certo è d'altra parte che qualche resto dell'organismo metrico originario doveva rimanere in Pratina: sopratutto nelle parti liriche, che dovevano prevalere: mi è certo anche che questi resti per l'influsso continuo ed efficacissimo della tragedia dovettero grado a grado scomparire del tutto: nei frammenti satirici rimastici e nel Ciclope euripideo noi non troviamo che rarissimamente metri che non si

---

(¹) Cfr. Hermann, *Praef. ad Cycl.* p. XIV sgg. Rossetti, p. 124, 125. Neumann, p. 15 sgg.

trovino nella tragedia (1). Ma se identici furono i metri, diverso fu il modo di trattarli: e l'opinione degli antichi grammatici, che i poeti satirici tengano per quel che concerne la metrica in più di un caso una via di mezzo fra i tragici e i comici trova, come fu ripetutamente notato, piena conferma nel materiale rimastoci (2): materiale peraltro scarso e mal distribuito per modo, che difficilmente possiamo tracciare le linee fondamentali dello sviluppo progressivo dei metri del dramma; e più difficilmente ancora determinare le peculiarità di ciascuno scrittore a questo riguardo: perchè certo ciascuno scrittore modificò in qualche maniera, essendone più o meno rigido osservatore, le regole metriche del genere. Le quali in fondo si riducono a questo, che notevole libertà è concessa sopratutto nelle soluzioni delle arsi e nell'uso delle lunghe irrazionali, solubili alla lor volta. Interessanti sarebbero i raffronti fra queste e le libertà minori, che gli scrittori medesimi si prendono nel genere tragico: ma pur troppo tali raffronti non possiamo fare che dei tre sommi e appena tentarli per altri pochi.

---

(1) Cfr. Bergk, *Griech. Litg.*, III, p. 341, Neumann, op. cit. p. 13-17. Rossetti, p. 125. Cfr. Hermann, *Praefat. ad Cycl.* p. XIV. « consentaneum erat ut sermo in universum idem esset qui in tragoedia sed admitterentur verba loquendique formae ex cotidiano usu petitae; numerique versuum aliquid de severitate legum, quae tragoediae propriae sunt, remitterent ». Del resto già Orazio, *Ars. Poet.* v. 227 sgg. aveva riconosciuta la maggiore libertà del dramma satirico in fatto di metrica. La preziosa testimonianza di Orazio concernente tutta quanta la natura del dramma satirico fu discussa egregiamente dal Welcker *Nachtrag,* p. 322-325.

(2) Egregiamente il Casaubon, op. cit., p. 222: « Satyricorum autem metrorum hic fuit character ut tragicis remissiora, comicis adstrictiora, inter horum solutam licentiam et illorum observationem exactam medium servaretur ». Le cesure dei trimetri satirici non presentano nessuna peculiarità caratteristica, degna di speciale studio. Anche rispetto all'uso della *correptio attica* nessuna differenza v'è fra l'uso tragico e il satirico. Sull'uso della correptio stessa sopratutto in Euripide cfr. del resto il Kopp in *Rhein. Museum,* XLI, 2, pag. 247 sgg.

Noi ci volgiamo anzitutto all' esame del trimetro giambico. Già con Aristia è concessa la libertà della soluzione delle arsi: per quanto una proporzione netta non possa stabilirsi, pure è notevole che dei 5 trimetri appartenenti a drammi satirici già 2 (fr. 3, v. 2; fr. 4) sono tribrachici nella 4ª sede: e nell' uno il tribraco è formato dalle tre ultime sillabe di un quadrisillabo, nell' altro, cosa ancor più notevole, è diviso fra le finali di una parola e le due sillabe iniziali di un' altra composta con preposizione. Nei frammenti dei sicuri drammi satirici di Eschilo troviamo 37 trimetri giambici, di cui 9 hanno scioglimento dell' arsi: in particolar modo è tribachico in 4ª sede (le tre ultime sillabe di un quadrisillabo) il v. 4 del fr. 179; (1) dattilici in 3ª sede sono i fr. 125 (fram.), 179 (v. 3), 225 (v. 1), nei quali l'arsi è formata colla finale di una parola e la tesi colle due iniziali della seguente; e il v. 1 fr. 235 in cui il dattilo è formato da un monosillabo lungo per posizione e delle due brevi iniziali della parola seguente: Anapestico nella 1ª sede è il fr. 109 (framm.) in cui la tesi è data da una proposizione bisillaba e l' arsi da un' iniziale; nella 2ª sede il fr. 126 (framm. finale di una parola, monosillabo, monosillabo): nella 4ª sede nel fr. 205, in cui l' anapesto è formato dalle 3 finali di un quadrisillabo. Limitandoci ai soli frammenti sicuri, se noi paragoniamo la proporzione di 9 a 37 da noi stabilita con quella che il Muller (2) fissava di 293 a 4308 nelle tragedie

---

(1) Questo frammento è secondo noi corrotto: il 5º verso male si presta, nonostante i molteplici tentativi, a soddisfacente correzione; negli altri noi riconosciamo quattro trimetri giambici; il v. 1 peraltro deve correggersi coll'espunzione della parola Εὐρύμαχος, inconciliabile addirittura col metro.

(2) C. F. Müller, *De pedibus solutis in dialogorum senariis Aeschyli, Sophoclis, Euripidis*, Berolini, 1866. Questa importantissima memoria, come pure la dissertazione del Dindorf, *De Metris poetarum scaenicorum*, premessa (p. 29-58) all'edizione dei Poetae scaenici del 1869 (Leipzig, Teubner) e l'ampia trattazione del Bergk, *Griech. Litg.* III, 106-126 dei metri del dramma sono da noi sfruttate e presupposte: fondamento pei raffronti fra le particolarità metriche del dramma satirico, che noi per primi ricerchiamo minutamente, e l'uso dei metri stessi nelle tragedie.

Eschilee, appare chiaro quanta maggiore libertà concedesse ad Eschilo il dramma satirico. Nè solo la quantità, ma anche la qualità delle soluzioni merita d'esser considerata: le forme tribrachiche trovano raffronto anche nella tragedia, e così pure, sebbene in minor proporzione, le dattiliche: ma la forma anapestica in prima sede nel fr. 109 col piede diviso fra due parole non si trova mai in Eschilo: la sostituzione dell'anapesto nella quarta sede o per dir meglio, comprendendo anche il fr. 126, in altra sede all'infuori della prima non solo non si trova mai in Eschilo, ma egli muta perfino piuttosto la quantità delle sillabe.

Nei frammenti dei drammi satirici di Sofocle noi troviamo 87 trimetri [1] considerabili, dei quali 15 presentano soluzioni di arsi; tribrachico nella 1ª sede (trisillabo) è il fr. 107; in 2ª sede il v. 2 del framm. 125 (finale e iniziali di un trisillabo); il v. 1 del framm. 143, (3 medie di un pentasillabo), framm. 205 (3 iniziali di quadrisillabo); nel fram. 266 abbiamo un trimetro giambico frammentario in cui abbiamo una soluzione di arsi di cui non possiamo determinare la sede; nel fr. 293 la lezione del 2° verso dev'essere forse modificata in τοί σε δεῖ e restituito così un tribraco in 2ª sede (finale e iniziali); sono tribrachici in 4ª sede il fr. 140 (v. 3), in cui il tribraco è diviso fra una finale e un bisillabo; il v. 1 (framm.) del fr. 262 (monosillabo e iniziale di un trisillabo), il fr. 336 (monosillabo e bisillabo); tribrachico in 3ª sede (finale e iniziali di un quadrisillabo) nel fr. 406; tribrachico in 5ª sede (3 sillabe in una parola di 6 sillabe) il fr. 306. Più rari sono i versi

---

[1] Includiamo fra questi anche i 3 versi del fr. 122: nel primo dei quali accettiamo la congettura dello Scaligero αἱμόρρυτον; per gli altri due sopprimendo gli articoli otteniamo due trimetri giambici regolari. Anche nel fr. 182 espungendo con Meineke le parole ἀχρεῖος ὢν ἐς βρῶσιν (che ci sembrano evidente glossa) stabiliremmo la lezione in un trimetro giambico intiero ed uno frammentario (πέπων || ἐρινὸς ἄλλους ἐξερινάζεις λόγῳ). Nel fr. 609 accettiamo l'emendamento del Wagner. Del fr. 692 non è possibile determinare il metro.

dattilici: nella 3ª sede i fr. 206 (finale e iniziali di trisillabo), fr. 262 (finale e bisillabo). Ha l'anapesto (bisillabo e iniziale) nella 1ª sede il fr. 308. Finalmente il 2° verso del fr. 305 presenta una forma sporadica in Sofocle con anapesto nella prima sede (bisillabo e monosillabo) e un tribraco (difficilmente un 2.° anapesto) nella seconda. Nei 20 probabili trimetri di drammi satirici appena 2 soluzioni; nel fr. 461 tribraco in 4ª sede (finale e iniziale); nel v. 3 del fr. 579 un dattilo in 3ª sede (finale e iniziali). Nei frammenti incerti che noi abbiamo riferito a dramma satirico su circa 40 trimetri 7 soluzioni: nel fr. 689 noi abbiamo certo lezione corrotta: espungendo la proposizione εἰς restituiremmo un trimetro con anapesto (3 iniziali) in prima sede; nel fr. 691 un tribraco in 2ª sede: (monosillabo e iniziali) nel fr. 722 frammentario abbiamo un dattilo, forse in 4ª sede: nel v. 6 del fr. 731 un tribraco (finale e preposizione bisillaba) in quarta sede; nel fr. 760 nel 4° verso un tribraco (trisillabo) nella prima sede; nel fr. 782 nella 2ª sede del v. 1 o un tribraco o un dattilo; nella prima sede del v. 2 un dattilo (trisillabo). Se noi paragoniamo la proporzione di 7568 e 446 che il Müller stabilisce per le soluzioni dei trimetri della tragedia Sofocle, e la proporzione di 87 a 15 che noi troviamo nei frammenti di drammi satirici, appare evidente, come anche Sofocle si prendesse le maggiori libertà concesse dal genere. Con Sofocle peraltro la proposizione, se confrontiamo con quella eschilea di 37 a 9, diminuisce; mentre se non cresce di numero sensibilmente quella della tragedia a 7566/446, pure Sofocle si permise più ardite libertà metriche del suo grande predecessore. Sofocle non fu per natura portato al dramma satirico: non prese per sè nella trattazione dei metri tutte le libertà concesse dal genere e forse tentò anzi, come nell'apparato scenico, nell'ingentilimento del tipo dei satiri, nell'introduzione di un dramma tragico come quarto in tetralogia, di raccostare fra loro i due generi tragico e satirico anche rispetto alla trattazione dei metri. Ciò nonostante in taluni frammenti di drammi satirici noi troviamo libertà metriche che non trovano riscontro

nelle tragedie sofoclee: come la singolare distribuzione dei tre tempi del tibraco nella seconda sede, l'anapesto nella prima sede, pur non trattandosi di nomi propri: il tribraco in quinta sede; un verso poi come il v. 2 del fr. 305 non può essere ammesso in una tragedia sofoclea.

I trimetri giambici del Ciclope di Euripide sono stati diligentemente studiati dal Neumann: (1) su 596 trimetri ne troviamo ben 102 tribrachici (in prima sede 16; in seconda sede 34; in terza sede 21: in quarta sede 26; in quinta sede 5), 73 dattilici (19 in prima sede; 54 in terza sede), 63 anapestici (in prima sede 39; in seconda 8; in terza 1; in quarta 5; in quinta 10). Inoltre presentano più di una soluzione; i versi doppiamente tribrachici 126, 221, 394, 410, 553, 677, 691: hanno tre tribrachi i versi 203, 210. Due dattili si trovano al v. 111; due anapesti nei vv. 272, 558, 590: un anapesto e un tribraco nei vv. 177, 232, 249, 287, 387, 436, 671, 884; anapesto e dattilo nei vv. 230, 277, 546, 587: dattilo e tribraco nei vv. 1, 99, 434: finalmente anapesto, tribraco, dattilo nel v. 560. L'esame dei frammenti degli altri drammi satirici dà il seguente resultato: sopra 76 trimetri troviamo 9 soluzioni così distribuite: è tribrachico in seconda sede (iniziale di un quadrisillabo) il v. 1 del fr. 373: in terza sede (monosillabo e iniziale) il fr. 673: in quarta sede (finale e iniziale) il v. 20 del fr. 282 e il v. 1 del fr. 694: doppiamente tribrachico (in 1ª e in 3ª sede) è il v. 19 del fr. 282; hanno un dattilo in terza sede il v. 18 del fr. 282 (finale e iniziali), fr. 374 (id). 376, v. 2 del 692 (id). Anche nei frammenti incerti Euripidei troviamo (2) una proporzione 16/2: nel fr. 864 un tribraco (trisillabo) in prima sede e un tribraco (3 iniziali di quadrisillabo) in seconda sede. (3) Il paragone fra le libertà pre-

(1) Op. cit. p. 13-17.

(2) Il frammento 936 è corrotto: nè ci è stato possibile sanarlo con probabile congettnra.

(3) Questi resultati del Neumann sono naturalmente da accettarsi solo come approssimativi: in più d'un luogo la lezione accettata dal Neumann deve

sesi da Euripide nelle tragedie e quelle concessegli dal dramma satirico non conduce a resultati importanti: perchè rispetto alla qualità tutte le libertà del dramma satirico si trovano pure nelle tragedie. La differenza non consiste nella libertà metrica, ma piuttosto nella frequenza maggiore di queste libertà nel dramma satirico. Se il Müller trovò nelle tragedie euripidee una proposizione fra i trimetri di $17825/_{3739}$ e il Neumann d'altra parte stabilì per il Ciclope la proposizione di $596/_{238}$, appare chiaro come sempre il dramma satirico permettesse molto maggiori licenze del tragico. Quello che appare stranissimo è invece la proposizione di $74/_{9}$ che noi troviamo nei frammenti dei drammi satirici euripidei; proporzione, come appare, di molto inferiore a quella delle tragedie stesse. Certo noi non possiamo giudicare con sicurezza nè in modo definitivo, disponendo di un così scarso materiale di ricerche, 74 versi appena; ma la cosa è ad ogni modo notevolissima. Fu già osservato dallo Hermann [1] e confermato dal Neumann come il linguaggio dei satiri, di sileno, dei mostri infine del dramma satirico sia più libero e scorretto non solo grammaticalmente e linguisticamente, ma anche riguardo alla metrica di quello dei personaggi tragici, i quali conservano una certa gravità tragica anche nel metro. Questa sola osservazione impedisce ogni deduzione arrischiata dal divario di proporzione di scioglimenti di arsi fra il Ciclope e i frammenti degli altri drammi. Noi possediamo inoltre di preferenza sentenze ed è naturale che in esse, come nelle parti più gravi, si serbasse una certa gravità di forma. Si potrebbe anche pensare che, come nelle tragedie così nei drammi satirici solo gradatamente Euripide si prendesse via via libertà sempre maggiori: ed il Ciclope rappresenterebbe secondo noi uno

---

modificarsi secondo recenti congetture. Lo stesso può dirsi dei resultati, cui noi perveniamo: per quanto spesso noi vogliamo determinare esatte proporzioni, i nostri resultati hanno solo valore approssimativo.

(1) *Elementa doctrinae metricae,* Lipsiae, 1816, p. 125. Neumann, op. cit. p. 16.

degli ultimi drammi in ragione cronologica (1), mentre il Sileo e l'Autolico, che presentano scarse libertà metriche in un numero non insignificante di versi (nell'Autolico ne abbiamo venti successivi), apparterrebbero ad un tempo anteriore. Quel che è certo è che noi non dobbiamo abbandonarci a congetture arrischiate; ed i resultati delle nostre ricerche sulla metrica del dramma satirico per la penuria del materiale di studio debbono essere presentati con somma precauzione e con le massime riserve.

I frammenti satirici di Jon presentano nei trimetri un rapporto di $15/_7$: un tribraco in prima sede nel v. 2 del fr. 29 (3 iniziali), un dattilo o un tribraco in terza sede nel v. 1 dello stesso frammento; tribrachico in seconda sede è il framm. 23. (monosill. e iniziali); il fr. 51 presenta senza dubbio un tribraco (trisill.) ma non sappiamo a quale sede assegnarlo. Dattilico in terza sede (monos. e iniz.) è il v. 3 del fr. 24. L'anapesto invece si trova nel fr. 21 in prima sede (iniziali di pentasill.) (2) e nella 5ª sede del v. 2 del fr. 18 (finali e iniziali). Le libertà metriche di Jon trovano perfetto riscontro in quelle che già osservammo nel Ciclope euripideo e la proposizione di $15/_7$ corrisponde a quelle di $596/_{238}$. I frammenti delle tragedie di Jon sono così scarsi di numero e tenui di valore da non potere instituire un sicuro raffronto; il rapporto di $25/_6$ che troviamo nei trimetri delle sue tragedie mostrerebbe in certo modo affinità col $17825/_{3729}$ euripideo e dimostrerebbe come le peculiarità metriche del dramma satirico fissate dalla tradizione non fossero per nulla trascurate. Molto più rare sono le soluzioni nei frammenti satirici di Acheo con una proporzione $40/_6$: nel fr. 3 v. 1, v. 3 due tribrachi in

(1) Cfr. Neumann, op. cit. p. 16. Il Kaibel, *Kratinos' 'Οδυσσῆς und Euripides* Κύκλωψ, XXX (1895), I, p. 71-89 ammette invece (p. 83) che il Ciclope sia uno dei più antichi drammi euripidei, senza addurre peraltro validi argomenti. Di queste particolarità metriche, secondo noi di molta importanza, egli non fa addirittura parola.

(2) Accetto la congettura del Meineke.

prima sede: un tribraco o dattilo in terza sede nel v. 2 del fr. 8; tribrachici in quarta sede sono il v. 2 del fr. 7 e il fr. 44 (diviso fra tre parole): un dattilo in 4ª sede fr. 25 (bisillabo e iniziale). Qualsiasi raffronto colle tragedie è impossibile e nulla di sicuro possiamo stabilire (¹). Negli unici frammenti conservatici di Crizia su 39 trimetri solo 5 soluzioni: un tribrachico in terza sede (v. 31), due dattilici in prima sede (v. 1; v. 40); un dattilico in terza (v. 6) un anapesto in prima sede (v. 19). Grandi libertà deve essersi presa il giovane Astidamante, se dei 5 trimetri che possediamo 3 presentano soluzioni e due di essi duplice soluzione; il v. 2 del fr. 3 ha un anapesto in prima sede e un tribraco in terza; il v. 3 dello stesso frammento ha un dattilo in prima sede, un tribraco in quarta: il fr. 7 ha poi un tribraco in seconda sede. Colle tragedie non possiamo fare confronti e deduzioni sicure: notevole è peraltro che dei 10 trimetri giambici di esse nessuno presenti soluzioni. In Cheremone noi troviamo la proporzione $26/_{12}$: 4 sono tribrachici in seconda sede; il fr. 4, fr. 14 v. 3 (monosill. e iniziali); fr. 14, v. 16, fr. 15; tribrachici in quarta sede sono il fr. 5, il fr. 7, il fr. 14, v. 12. Dattilici sono in prima sede (due monosillabi e iniziali di un trisillabo) fr. 14, v. 9; in terza sede i v. 2, 3 del fr. 14 e il fr. 15. Anapestici in prima sede (trisillabi) sono i fr. 6 e il v. 2 del fr. 7. Non solo nel dramma satirico, ma anche nella tragedia Cheremone si prende la libertà massima: la stessa proporzione che abbiamo trovato fra i trimetri regolari e gli sciolti nei frammenti satirici potremmo presso a poco stabilire per i versi tragici: notevolissime fra le altre sono

---

(¹) Il v. 1 del fr. 9 è corrotto e non siamo riusciti a sanarlo: nel fr. 19 leggeremmo col Bergk:

τὸν Σπαρτιάτην γραπτὸν ἐν διπλῷ ξύλῳ
κόρβιν . . . .

riconoscendo così nel frammento 4 trimetri giambici, di cui il primo e il quarto frammentari. Il fr. 26 evidentemente corrotto e tentato con varie correzioni poco felici è stato da noi discusso e corretto poco sopra.

le soluzioni dei fr. 17, 20, 25, 33, 36. Questa grande libertà presa da Cheremone nella trattazione dei metri trova giusto raffronto e conferma nella notizia data da Aristotele (*Poet.* p. 1447, b. 21) che " ὁμοίως κἄν εἴτις ἅπαντα τὰ μέτρα μιγνύων ποιοῖτο τὴν μίμησιν, καθάπερ ὁ Χαιρήμων ἐποίησε Κένταυρον μικτὴν ῥαψωδίαν ἐξ ἁπάντων τῶν μέτρων, οὐκ ἤδη καὶ ποιητὴν προσαγορευτέον. Fu dunque Cheremone innovatore in fatto di metrica: certo rispetto alla qualità loro le libertà che egli si prese non erano senza precedenti (si confronti Euripide stesso), ma la proporzione quantitativa è senza dubbio notevolissima.

Nel modo di trattazione del trimetro giambico noi non sappiamo quali regole valessero coi poeti contemporanei e posteriori a Cheremone. Ad un'estrema libertà si giunge con l'᾽Αγήν di Python, nell'unico frammento conservatoci del quale abbiamo una proporzione 18/14; sono cioè tribrachici in 1ª sede il v. 11 (bisillabo e monosillabo), v. 12; in seconda sede il v. 13; in terza sede (due monosillabi e iniziale) il v. 1; sono dattilici: in prima sede (o anapestico in seconda) il v. 8: in terza sede il v. 14, 4; in 5ª sede (soluzione notevolissima) i vv. 12, 15. Sono anapestici in prima sede il v. 17: in seconda sede il v. 16: il v. 18; in terza sede il v. 10; in quinta sede il v. 6. Presentano poi due soluzioni i v. 12 (tribraco in prima sede e dattilico in quinta) e il v. 16 (anapesto in seconda e dattilo in quinta sede). Troppo poco sappiamo degli altri poeti alessandrini per sapere se Python seguisse una tendenza generale nell'eccesso di libertà nel trattamento del trimetro giambico o se il suo esempio fosse isolato. In Licofrone noi troviamo una proporzione 14/6, mentre i 4 versi tragici non presentano soluzione alcuna: tribrachici in 1ª sede sono il v. 2 del fr. 2, v. 2 del fr. 4; in terza sede il v. 4 del fr. 2; in quarta sede il v. 3 del fr. 2; in 5ª sede il v. 1 del fr. 2; dattilico in prima sede è il v. 3 del fr. 2: anapestico in prima sede è il v. 5 del fr. 2. Doppia soluzione presentano i versi 2, (tribraco in prima e anapesto in terza sede) e 3 del fr. 2. Con Sositeo siamo all'opposto di Python: in un frammento satirico di 21 verso noi non troviamo nessuna soluzione e nei

25 trimetri sicuramente satirici conservatici complessivamente di lui nessuna soluzione. Questo particolare è importantissimo, ove si pensi come Sositeo appunto sia celebrato dall' antichità come un reazionario di fronte alle innovazioni nel dramma satirico di Sofocle e dei tragici della Pleiade: un epigramma di Dioscoride (Anth. Palat. VIII, 37) lo celebra come colui che ha ridato ai satiri la loro primitiva natura e carattere ferino, vestendoli di semplici pelli, mentre Sofocle aveva dato loro paludamento tragico: e col Dafni e Litierse egli rinnovò le tradizioni dei soggetti mitologici: fu dunque un reazionario, e come tale esagerò anche, imponendosi nel dramma satirico le strette regole delle tragedie eschilee per quel che riguardava il metro.

Rimane l' esame dei frammenti adespoti: il fr. 541 che attribuimmo a Eschilo ha il 3.° trimetro anapestico in prima sede. Nei fr. 35, 194, 195, 238, 439, attribuiti a Sofocle, troviamo su 5 trimetri una duplice e caratteristica unione di anapesto e tribraco in prima sede e in seconda nel fr. 194 (Ἑλένη ἐγάμησεν), che è del resto di dubbia autenticità. Nel framm. 284 che può credersi della Ναυσικάα o dei Φαίακες abbiamo l' unico esempio a noi noto di proceleusmatico in prima sede in un frammento satirico e nel v. 2 dello stesso frammento un dattilo in terza sede. Negli altri trimetri, nei 7 attribuiti ad Euripide (fr. 29, 30, 31, 74, 331, 447) un tribraco in quarta sede nel fr. 31. Negli altri 45 non abbiamo che 7 soluzioni (tribrachico nella 2ª sede il v. 4 del fr. 95; in quarta sede il v. 1 del fr. 174; il v. 6 del fr. 458; in seconda sede il v. 1 del fr. 573: dattilici in terza sede sono il fr. 402; il v. 1 del fr. 416; e il v. 1 del fr. 573; il v. 1 del fr. 573 contiene anche un tribraco nella 2ª sede: il v. 2 del fr. 458 ha 3 lunghe sciolte: caso sporadico). Dall'esame minuto di tutti i trimetri giambici di drammi satirici che abbiamo instituito, resulta come non sempre la stessa regola fu tenuta: ma sempre certo i singoli poeti ebbero coscienza (questo dev' essere posto in chiaro) e si valsero delle libertà concesse loro dal genere satirico: e resulta ancora evidente come giustissima sia la notizia dei grammatici che

distinguevano fra il trimetro tragico e quello comico un intermedio trimetro satirico, che affermavano " τὸ μέσον εἶναι τραγικοῦ καὶ κωμικοῦ " (SCHOL. AD HEPHAEST. p. 152. Cfr. M. VICTOR. II, 4, 23; DIOMEDES, p. 504. K; CENSORINUS, fr. 14; QUINTIL. IX, 4, 14; CICER. *Orat.* 55, 184) (¹).

Degli altri metri usati dal dramma satirico poco o nulla sappiamo. Continuando l'esame dei versi giambici, troviamo due regolari dimetri in Jon (fr. 20); nel fr. 111 di Sofocle un tetrametro giambico; il fr. 165 sofocleo che è scritto comunemente come eptapodia giambica, meglio può ridursi ad un regolare trimetro e ad uno frammentario. Singolare unione giambica troviamo nel fr. 27 di Acheo con sostituzione nel primo verso di anapesti a giambi: ma crediamo probabile le congetture di Herwerden che restituiva tre trimetri giambici. Un sistema anapestico troviamo nel fr. 248 di Sofocle (dimetri e paremiaco): scrivendo nel v. 5 del fr. 249 ἔνθεν εἰς, restituiremmo anche qui una serie anapestica, (²) che deve pure ammettersi nel fr. 725 sofocleo. Rari sono gli esempî di vasi dattilici: un tetrametro acatalettico è nel fr. 236 di Eschilo (forse in un sistema?); altre forme dattiliche nei fr. sofoclei 465, 469.

Secondo la testimonianza già riferita di Aristotele e varie notizie di tardi grammatici somma importanza dovrebbe avere avuto nel dramma satirico il tetrametro trocaico (³). Noi dubitiamo peraltro, per non dire affermiamo, che la notizia di Aristotele si riferisca non già al dramma satirico, vero e proprio, post-pratineo, sibbene all'antico dramma tragico-satirico. Frinico è celebrato come inven-

---

(¹) Cfr. ZAMBALDI, *Metrica greca e latina*, Torino, 1882, p. 320-321 CHRIST, *Metrik der Griechen und Römern*, Leipzig, 1871, p. 340.

(²) Secondo le importanti testimonianze di MARIO VITTORINO, II, 11, 7; V, 99. K. il parodos del coro era negli antichi drammi satirici formato di liberi anapesti: di queste notizie per altro noi non possiamo stabilire la fonte, nè conseguentemente il valore.

(³) Cfr. ZAMBALDI, *Metrica*, p. 297. CHRIST, *Metrik*, p. 318-323.

tore di metri trocaici, come poeta ὀρχηστικός; ed anche questa tradizione accenna chiaramente alla confusione fatta dai grammatici latini, cattivi compilatori per questo riguardo di fonti greche. Appare già strano che nel Ciclope di Euripide, per quanto questo dramma segni già un grado avanzato di evoluzione (se pur di evoluzione si può parlare) del genere, manchi addirittura esempio di metri trocaici e che nei frammenti se ne trovino addirittura dei casi sporadici: è forse trocaico il fr. 51 di Eschilo, sebbene la lezione appaia corrotta; un sicuro tetrametro abbiamo nel fr: 227 di Eschilo, nei fr. 216, 732 di Sofocle; nei fr. 283, 284 di Euripide e nei fr. adespoti 436, 437. Come fossero distribuiti nel dramma questi metri anapestici dattilici, trocaici di cui abbiamo raccolto i tenuissimi avanzi non possiamo sapere: certo in modo affine alla tragedia. Anche dei metri schiettamente lirici (di cui i metri dattilici, anapestici, trocaici possono essere frammenti) poco siamo informati. Noi non possiamo stabilire qual fosse e quali cambiamenti successivamente subisse l'organismo delle parti liriche di un dramma satirico, se non fondandoci sul Ciclope Euripideo. Dei frammenti di altri drammi satirici appaiono come di parti liriche il fr. 96 (2 versi trocaici e un gliconeo acalettico di terza forma); una serie trocaica con coriambo inserito è il fr. 284 di Eschilo; mentre il 232 è una serie dattilica-lirica con anacrusi. Logaedici sono i fr. 145, 156, 255, 265 di Sofocle: anche il fr. 265 di Sofocle, che il Campbell interpretava come anapestico, ci pare logaedico facendo valere la prima sillaba come anacrusi. Logaedico è il fram. 893 di Euripide e forse il fram. 28 di Acheo; anche il fr. 13 di Acheo mi pare logaedico, ove si ponga fuori metro l'esclamazione βαβαὶ, βαβαί e si costituisca la lezione βήσομαι γυναῖκας. Il fr. 264 di Sofocle presenta dei cretici.

È così scarso, ripetiamo, il numero di questi frammenti di sistemi lirici e così incerta la determinazione precisa del metro, così frequentemente poi ci troviamo di fronte a luoghi di dubbia e corrotta lezione, che da questi frammenti ben poco partito possiamo trarre per conoscere la struttura metrica delle parti li-

riche del dramma satirico. Unica fonte di notizie sicure è per noi il Κύκλωψ: ma certo esso rappresenta un momento già tardo nello sviluppo del genere ed è sotto l'influsso dell'arte tragica di Euripide stesso. Ma anche nel Ciclope noi dobbiamo deplorare gravi turbamenti nel testo. Il πάροδος del coro (v. 41-81) non presenta una regolare rispondenza di strofe ed antistrofe: l'intiero canto consta di versi logaedici: prevalentemente gliconei, ferecrazi catalettici o acatalettici, con o senza anacrusi. La strofa dovrebbe finire al v. 55, col quale comincerebbe l'antistrofa: ma solo 8 versi di questa corrispondono ad altrettanti della strofa: gli altri non possono in alcun modo farsi corrispondere, nonostante tutte le congetture e i tentativi di emendamento ([1]); unica via di scampo ci pare quella accennata già dal Wiessner ([2]) di ammettere come rispondenti nei vv. 41-54 della strofa, i versi 55-63 dell'antistrofe coi vv. 49-54 ripetuti come ritornello dopo il verso 62: considerando poi i vv. 62-81 come epodo dell'intiero πάροδος. Trattandesi di un coro di satiri pastori la ripetizione del ritornello ψύττα, σὺ τάδ' οὔ κοὺ τάδε νεμεῖ κ. τ. λ. non ha niente di strano: e si spiega per l'esame del carattere probabile delle parti liriche del dramma satirico e del Ciclope stesso. Il secondo canto corale (356-374) presenta una serie di versi in prevalenza trocaici, con qualche mistura di elementi giambici (v. 357, 362, 367), di dattilici (358, 360; 373): manca distinzione di strofe antistrofe ed epodo: bene fu detto dal Rossignol ([3]) uno *stasimon abrégé*. Anche il secondo stasimon presenta una forma caratteristica (483-518): dopo una

---

([1]) Nel v. 56 per ottenere la rispondenza colla strofa noi crediamo si debba leggere τροφάς anzichè σποράς. Cfr. Wieseler, *Verbesserungsversuche zu Euripides Kyklops*, in " *Nachrichten von. d. k. Gesellschaft d. Wissensch. und der Georg-Augusts Universität zu Göttingen*, 1881, n. 6, p. 177-208.

([2]) *In Cyclopem fabulam Euripideam commentariorum part.* I (1860), II (1866), I, p. 10 sgg.

([3]) J. P. Rossignol, *Sur le Rhythme d'un Choeur du Cyclope d'Euripide* in *Rèvue Archéologique,* 1854, p. 165-170.

forma libera senza corrispondenza antistrofica cantata dal coro, ad una seconda strofa giambica con base anapestica corrispondano due antistrofe, una cantata dal Ciclope, uno dal coro. Nemmeno nel terzo stasimon noi abbiamo corrispondenza antistrofica ma una breve strofa lirica dattilo-trocaica, non senza elementi giambici (v. 621). Il canto con cui il coro accompagna Ulisse e i compagni nell'accecamento del Ciclope ha una forma singolarissima constando di un monometro giambico, di un dimetro anapestico pei primi due versi: nel verso terzo includendo anche θηρός otteniamo col Rossignol un altro dimetro anapestico, mentre il verso quarto rimane un monometro pur anapestico. Nel 5° dobbiamo riconoscere un cretico; i due versi seguenti debbono secondo noi così essere restituiti:

τόν Αἴτνας μηλονόμον τόρνευ'
ἕλκε, σὲ μὴ 'ξοδυνηθείς

e interpetrati come due logaedici, di cui il primo un gliconeo con anacrusi. Congetturando nel secondo verso

ἕλκου, μή σ' ἐξοδυνηθείς

si otterebbe un altra probabile forma logaedica. L'ultimo verso ci pare una tripodia anapestica catalettica. Lo studio delle parti liriche del Ciclope euripideo conduce a importanti resultati, che forse non è audacia estendere al dramma satirico in genere: le parti liriche sono il Ciclope non solo rare, ma anche brevi: in un solo coro abbiamo la tripartizione in strofe, antistrofe, epodo; in un altro ad una strofe corrisponde una doppia antistrofe: più frequenti sono le strofe libere. Per questi particolari, per l'uso delle strofe dattilo-trocaiche, e di altre miste di versi differentissimi il dramma satirico si riavvicina forse più alla commedia che alla tragedia. L'uso del ritornello poi nel πάροδος del Ciclope ed il carattere dell'ultimo canto corale (v. 657-662) ravvicinano il dramma stesso ai canti popolari. Rispetto ai vv. 657-662 il Rossignol dimostrò

come in essi debba riconoscersi il ritmo del κέλευσμα dei marinari e fece opportuni raffronti coi cori delle Rane aristofanesche. Nel ritornello del πάροδος del Ciclope noi riconosciamo con molta probabilità un ritornello dei canti pastorali: cosicchè nell'uno e nell'altro caso il dramma satirico avrebbe improntata la struttura dei suoi canti e determinata la scelta dei metri su modelli popolari: sotto questo aspetto esso presenta un carattere popolare e si riconnette al libero uso delle forme metriche (e più che metriche ritmiche e musicali) del popolo per parte della commedia. È pur troppo incresciosa la mancanza di frammenti delle parti liriche del dramma satirico, sopratutto perchè non possiamo seguire questi rapporti di metrica fra il dramma stesso e lo svolgersi della commedia, come siamo invece sufficientemente in grado di fare per quel che concerne la lingua.

Caratteri generali ed evoluzione storica del dramma satirico.

Dalla precedente ricerca resulta chiaro qual fosse il carattere del dramma satirico. Orazio nell'Arte Poetica lo definisce implicitamente un genere intermedio fra la tragedia e la commedia v. 227 sgg. (1) con sufficiente esattezza: e dopo averne studiati i

---

(1) Come Orazio dà nella sua Arte Poetica così larga parte al dramma satirico stabilendone le leggi? La quistione merita un esame molto accurato perchè secondo noi poco diligentemente sono stati studiati i rapporti fra il dramma satirico greco e le atellane latine (antiquato è il lavoro del Munck, *De Fabula Atellana*, Leipzig, 1840, p. 76 sg.); noi esprimiamo il dubbio che non solo il dramma satirico abbia influito sulla Atellana, ma che abbia per molto tempo vissuto sulle scene greche dell'Italia meridionale e per tal modo influito sulle forme drammatiche dialettali e latine; non è forse senza valore il fatto che una pittura parietale di Pompei (cfr. Wieseler,

singoli elementi, nel dramma satirico abbiamo anche noi riconosciuto questo dualismo fra l'elemento tragico fondamentale e l'elemento comico sovrapposto a contaminarlo, non solo nella scelta e nel modo di trattazione degli argomenti, ma anche nel carattere dei personaggi, nell'uso della lingua e dei metri. Lo spirito peraltro dei satiri è ben diverso ad un tempo dal tragico e dal comico; burlesco e grottesco insieme non ha la gravità tragica, nè il tono satirico (del senso nostro della parola) e parodico della commedia; ed il carattere ridicolo deriva al genere dal contrasto continuo fra i diversi elementi che lo costituiscono. Si ride; questo è il carattere assunto fino dalle sue origini popolari e non perduto che in epoca tarda, del dramma satirico; e le buffonerie dei satiri, favorite dalla grande parte riserbata alla mimica, oscurano quasi la tela dell'azione medesima ([1]). Nell'età alessandrina peraltro coi poeti della pleiade il dramma satirico ha mutato profondamente natura; al primitivo carattere buffonesco si sostituisce la vera e propria satira personale con Python, Licofrone, Sositeo. A quali ragioni dobbiamo attribuire questo cambiamento profondo? È necessario studiare, per rispondere convenientemente a questa domanda, lo svolgimento storico del dramma satirico in rapporto soprattutto all'ordine delle gare drammatiche e secondo le successive ed importantissime relazioni che il genere stesso ebbe colla tragedia.

Dell'ordinamento delle gare pre-eschilee nulla sappiamo, ma non è fuor di luogo ammettere che vi fossero gare speciali di

---

Theatergebäude, VI, 1) ci rappresenta una scena di preparazioue di dramma satirico vero e proprio e che non mancano su vasi di officine dell'Italia meridionali scene relative al dramma satirico. Non erano dunqne spente le tradizioni del genere. Su questa intrigata questione ci proponiamo di tornare ampiamente di proposito.

([1]) Il carattere generale del dramma satirico è stato posto così bene in rilievo dal Welcker, *Nachtrag*, p. 325-339, che crediamo inutile insistere sull'argomento.

drammi satirici: quando Pratina ottenne favore, prevalendosi della corrente popolare rappresentata dal proverbio οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον, il dramma satirico dovette certo, sia pure per breve tempo, prima di conciliarsi colla tragedia in una probabile forma dilogica, prenderne addirittura il posto: in questa maniera meglio che con l'altra, pur non improbabile, che in una gara potessero presentarsi più drammi satirici ed una sola tragedia di uno stesso poeta, si spiega la sproporzione, che abbiamo notato nella notizia tramandataci da Suida fra il numero delle tragedie e dei drammi satirici pratinei. È probabile anche che in origine il dramma satirico aprisse la serie delle rappresentazioni (1). Con Eschilo il dramma satirico, entrando a far parte della tetralogia entra in un nuovo periodo di sviluppo; e relegato in fine della rappresentazione, perde gran parte della sua importanza. Il giudizio dei giudici si fonda esclusivamente sulla trilogia, mentre il dramma satirico ha solo l'officio di tenere vivo il ricordo dell'origine dionisiaca e di dilettare anche il pubblico, dalla rappresentazione successiva di tre tragedie forse un po' rattristito. Nella tetralogia il dramma satirico si riconnette talvolta per il soggetto intimamente alle tragedie; ma l'esempio della tetralogia dei Persiani mostra come anche al tempo di Eschilo mancasse una regola sicura: forse peraltro a trilogia vera e propria, come la Licurgia, l'Edipodea, l'Orestiade, in cui le tragedie erano intimamente legate fra loro per l'unità dell'argomento, si aggiungeva un dramma satirico che svolgesse un momento dello stesso mito; nelle trilogie libere, come i Persiani, libera pure era la scelta del dramma satirico. Il genere peraltro ha già perduto con Eschilo

(1) A questo allude evidentemente il passo di ZENOBIO, V, 40 " ...,.. οἱ θεώμενοι σκώπτοντες ἔλεγον Οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον διὰ γοῦν τοῦτο τοὺς σατύρους ὕστερον ἔδοξεν αὐτοῖς προεισάγειν, ἵνα μὴ δοκῶσιν ἐπιλανθάνεσθαι τοῦ θεοῦ. A torto questo passo fu creduto corrotto e malamente interpretato. Cfr. WELCKER, *Nachtrag*, p. 279; FRIEBEL, op. cit. p. 12. ROSSETTI, op. cit. p. 118, n. 2.

della sua importanza: Sofocle cerca d'introdurvi notevoli innovazioni. Non è anzitutto senza importanza l'interpretazione del difficile passo di Suida " (Σοφοκλῆς) πρῶτος ἦρξε δρᾶμα πρὸς δρᾶμα ἀγωνίσασθαι, ἀλλὰ μὴ τετραλογεῖσθαι. Se questo passo, come vuole il Freericks (¹), deve intendersi così, che le quattro produzioni di ogni poeta non si rappresentassero una dopo l'altra senza interruzioni, riservandosi una mattina per ciascuno dei tre concorrenti, ma in modo che ogni volta ad un dramma di un poeta si contrapponesse il corrispondente degli altri, dovevansi nell' ultimo giorno (in un quarto giorno di gara ammesso secondo noi (²) in seguito a tale innovazione) rappresentare probabilmente 3 drammi satirici: e per quanto il giudizio fosse poi complessivo sui quattro drammi, pure un preliminare giudizio dei drammi satirici doveva

---

(¹) *Eine Neuerung des Sophokles,* in *Comment. philol. Ribbeck.* Leipzig, 1888, pp. 205-215. Delle varie interpretazioni proposte del passo di Suida la vecchia del Lessing (*Leben des Sophokles,* VI, p. 345) e dello Hermann Godofredo in *Opuscula,* II, p. 307, che Suida alluda a gare di singole tragedie se non è da escludersi, non è però preferibile nonostante gli argomenti addotti in favore di essa dal Wecklein, *Ueber eine Trilogie des Aeschylos etc.* p. 368 sgg. Addirittura inammissibile è l'opinione, che Suida abbia accennato solo all'avere Sofocle sciolto il legame intimo della tetralogia, perchè certo un valore così sottile Suida non può dare alla parola τετραλογιᾶν, se la usa poi indifferentemente per le vere tetralogie e per le altre libere. All'opinione del Freericks che é per noi la migliore si potrebbe opporre parimente, come troppo sottile sarebbe stato Suida nelle sue notizie; mentre in lui non dobbiamo ricercare davvero i sensi reconditi. All'altra e più grave obiezione che riesce ben difficile a comprendere come presentando i poeti tetralogie, quelli che seguivano la scuola eschilea dell'intima connessione dei drammi, potessero violentemente infrangere siffatta unione, artisticamente cercata ed ottenuta, per rappresentare in giorni distinti i 4 drammi giusta l'innovazione sofoclea, ci pare che il Freericks abbia già convenientemente risposto. Cfr. anche il Christ, *Geschichte der griechischen etc.*, p. 198, n. 4, che inclina ad ammettere l'interpretazione del Freericks. Cfr. poi la Nota dell'appendice.

(²) Seguiamo in ciò l'opinione del Bergk, *Griech. Litg.* III, p. 233, riservandoci di addurre nella Nota nuovi argomenti in difesa della nostra opinione.

esistere se non di diritto, di fatto ed il genere acquistarne forse una maggiore importanza. Queste nostre osservazioni si fondano peraltro su semplici, sebbene probabili ipotesi e debbono essere proposte con molta circospezione.

Comunque il passo di Suida debba interpretarsi, certo è però che Sofocle sciogliendo il legame intimo della tetralogia rese libera anche la scelta dell'argomento del dramma satirico. Con Sofocle il genere acquista poi un carattere più raffinato: si preferiscono gli argomenti relativi a storie d'amore ed i satiri depongono il loro aspetto ferino per indossare paludamenti tragici. In questo noi scorgiamo un indizio dell'aver Sofocle voluto riavvicinare alla tragedia il dramma satirico, ed anche per questo fatto non siamo alieni dall'ammettere, che già da lui fosse ammessa come quarto in tetralogia una tragedia di argomento ludicro, in luogo di un dramma satirico vero e proprio: certo peraltro le Σκύριοι sofoclee non possono citarsi a conferma di tale congettura ([1]) ed al più possiamo pensare ai Ποιμένες, all'Ἴναχος e forse anche al l'Ἀχαιῶν σύλλογος e ai Φαίακες. Siffatta innovazione usò certo Euripide con la sua Alcestide ([2]), e forse anche con le Σκύριοι e con l'Ἀλόπη. La sostituzione di una tragedia come quarta in tetralogia a un dramma satirico si spiega per due ragioni principali: per il fatto che Sofocle ed Euripide non furono forse troppo portati al dramma satirico e per l'altro ancora che il genere stesso era venuto gradatamente esauriendosi per la mancanza di nuove fonti di argomenti e non soddisfaceva più il gusto raffinato dei nuovi tempi ([3]). Con Jon ed Acheo il genere risorge.

([1]) Giustamente il Robert, *Bild und Lied*, p. 34, n. 40 osserva come le Σκύριοι sofoclee trattassero non già il mito di Achille in Sciro, ma la leggenda di Neottolemo in Sciro.

([2]) Sull'Alcestide euripidea e sul valore di essa come quarta in tetralogia vedi la recentissima memoria di Alfred Schöne, *Ueber die Alkestis des Euripides*, Halle, 1895.

([3]) Molto ampiamente ma senza venire ad alcun resultato positivo e senza nemmeno pensare agli unici argomenti possibili per spiegare la cosa discute l'Egger, *Observations* etc. p. 41-57, le cause dell'innovazione che crede euripidea.

Ma il periodo di tempo che va da essi all'Ol. 109 e del quale nulla sappiamo, dovette essere di rapido decadimento. Colle iscrizioni edite dal Kumanudis e dal Köhler siamo, per così dire, in un mondo diverso: manca la tetralogia: ed in un anno tre poeti concorrono con semplici trilogie, senza dramma satirico: in un altro secondo la testimonianza dell'iscrizione con due sole tragedie per ciascuno: abbiamo inoltre la rappresentazione di una vecchia tragedia di Euripide in tutte e due le gare, e in tutte e due pure un solo dramma satirico apre la serie delle rappresentazioni. Aveva dunque il dramma satirico perduto per modo la sua importanza da essere escluso formalmente (di sostanza era già) dalla gara bandita dall'arconte. Purtroppo le nostre didascalie sono frammentarie, non tanto per altro da impedirci altre notevoli deduzioni e congetture: se nella riga 23 il frammentario ...οκλῆς devesi integrare con Τιμοκλῆς, l'autore del dramma satirico (Λυκοῦργος) dello stesso anno, resulta come l'autore del dramma satirico era uno dei concorrenti nell'agone tragico: e non è congettura arbitraria affermare che l'Arconte doveva imporre ad uno dei concorrenti l'obbligo di presentare il dramma satirico. Anche i titoli Λυκοῦργος e Φορκίδες sono degni di speciale osservazione: due drammi satirici omonimi abbiamo rivendicato ad Eschilo: e siccome qua non abbiamo gara veruna di drammi satirici ed è già invalso l'uso di riprodurre sulla scena una tragedia antica, noi esprimiamo, considerando questi due fatti, l'ipotesi, che i due drammi della nostra didascalia non siano che rifacimenti e rimanipolazioni degli omonimi eschilei. Che peraltro siano i drammi stessi immutati o mutati solo leggermente non si può ammettere per la ragione che, come la didascalia porta per le rappresentazioni della vecchia tragedia il nome di Euripide, un lemma affine avrebbe portato per i vecchi drammi satirici eschilei. Ad ogni modo è importante notare come l'influenza di Eschilo nel dramma satirico doveva esser molta e che in esso Eschilo teneva forse il posto di Euripide nella tragedia. Il dramma satirico poi che si adatta al rifacimento o almeno si riduce all'imitazione di vecchi modelli, ristretto

ad una pura forma tradizionale, fuori di gara, mostra chiaramente assoluta mancanza di vitalità. Il genere è ormai esaurito: anche i drammi di Diogene, Cheremone appaiono piuttosto scritti che rappresentati: esso perde il suo primitivo carattere popolare, ed escluso, nell'Attica almeno, dallè gare, impedito dal nuovo fiorire della commedia alessandrina, muta carattere e si restringe fra la gente dotta. Le buffonerie e pagliacciate che tanto piacevano al popolo non possono più ora piacere ad un pubblico ed a lettori così diversi: e dal riso per ridere si passa al riso sarcastico e pungente. Il mutamento è così effetto quasi esclusivamente delle condizioni esterne in cui il dramma si svolge. Sotto la veste dei satiri si possono bene deridere questo o quell'individuo: il passaggio era facile: e con Python, Licofrone e Sositeo troviamo già la satira personale ([1]). La tendenza sarcastica e satirica nel senso odierno della parola, che prevalse nell'epoca Alessandrina, non era del resto senza precedenti nella tradizione anteriore: anche nel dramma satirico il poeta rivela sempre sè stesso colle proprie idee, i propri sentimenti; e si tradisce non di rado sotto la rozza spoglia di Sileno o dei satiri. Nei vv. 519-527 del Ciclope di Euripide appare il poeta che satireggia aspramente le superstizioni del tempo suo: Ulisse dice al Ciclope che Dionysos è sommo fra gli Dei εἰς τέρψιν, e segue fra i due questo dialogo, che rivela egregiamente lo spirito poco pio di Euripide:

ΟΔ. κύκλωψ, ἄκουσον, ὡς ἐγὼ τοῦ βακχίου
τούτου τρίβων εἴμ', ὃν πιεῖν ἔδωκά σοι.
ΚΥ. ὁ βάκχιος δὲ τίς θεὸς νομίζεται;
ΟΔ. μέγιστος ἀνθρώποισιν εἰς τέρψιν βίου.
ΚΥ. ἐρυγγάνω γοῦν αὐτὸν ἡδέως ἐγώ.
ΟΔ. τοιόσδ' ὁ δαίμων· οὐδένα βλάπτει βροτῶν.

([1]) Cfr. Susemihl, *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit* Leipzig, 1891, I, p. 269 sgg.

ΚΥ. θεὸς δ' ἐν ἀσκῷ πῶς γέγηθ' οἴκους ἔχων;
ΟΔ. ὅπου τιθῇ τις, ἐνθάδ' ἐστὶν εὐπετής.
ΚΥ. οὐ τοὺς θεοὺς χρῆν σῶμ' ἔχειν ἐν δέρμασιν (1).

Nell'Autolico di Euripide secondo l'esplicita testimonianza di Ateneo si pungevano i lottatori (Ath. X, 413, C) ed il dramma aveva quindi anche uno scopo morale satirico, per quanto certo secondario. L'ammettere peraltro, come inconsultamente fu ammesso da molti, che Jon ed Acheo nella loro Omphale satireggiassero direttamente Aspasia e Pericle (avrebbero dato in tal modo il primo esempio di dramma satirico alla maniera degli Alessandrini) non si fonda su prova alcuna. Plutarco (*Vit. Pericl.* c. 24) afferma che Aspasia ἐν δὲ ταῖς κωμῳδίαις Ὀμφάλη τε νέα καὶ Δηιάνειρα καὶ πάλιν Ἥρα προσαγορεύεται: ma in ogni caso il passo si riferirebbe a Cratino il vecchio; e non sappiamo proprio come si sia pensato ad Acheo e ad Jon (2).

---

(1) A questo passo si potrebbero aggiungere altri dello stesso Ciclope: notevole è sopra gli altri (v. 316; 585 ec.) il passo vv. 179-187, in cui il coro risponde ad Ulisse che parla di Elena:

. . . . , μηδαμοῦ γένος ποτὲ
φῦναι γυναικῶν ὤφελ', εἰ μὴ' μοὶ μόνῳ· (vv. 186-178.)

cfr. Zambaldi, *De Euripidis sapientia*, Romae, 1875, pp. 13-27; pp. 79 sgg. Anche in un frammento degli Ἆθλα di Acheo (fr. 3):

πότερα θεωροῖς εἴτ' ἀγωνισταῖς λέγεις;
πόλλ' ἐσθίουσιν, ὡς ἐπασκούντων τρόπος.
ποδαποὶ γάρ εἰσιν οἱ ξένοι; Βοιώτιοι.

si scorge intento satirico ed il frammento stesso può opportunamente raffrontarsi col passo di Ateneo relativo all'Autolico.

(2) Si è pensato anche oltre che ai Χείρωνες di Cratino, ai Φίλοι di Eupoli. Cfr. Bergk, *Commentationum de reliquiis comoediae atticae antiquae libri duo*, Lipsiae, MDCCCXXXVIII, p. 236 sgg. Cauer, *Omphale* in *Rhein. Museum*, XLVI, 1891, p. 245.

La tendenza satirica prevale addirittura fra i poeti della pleiade nell'età alessandrina; e Sositeo stesso che col Dafni o Litierse tentò una reazione facendo rivivere i soggetti mitologici dovette cedere anch'egli all'indirizzo prevalente (Diog. Laert, VII, 713). Questa nuova forma di dramma satirico, che spiega secondo noi il diverso valore acquistato dalle parole fu forma dotta ed erudita: a noi consta che solo un dramma di Sositeo (Diog. Laert. loc. cit.) e quello di Python siano stati rappresentati; ma questo, si noti, nelle Dionisie celebrate dinanzi alla corte di Alessandro Magno: degli altri non possiamo decidere se abbiano tentato la scena o se fossero scritti solo per la lettura: ad ogni modo anche la rappresentazione di simili drammi si faceva dinanzi a un pubblico ristretto e in condizioni ben diverse, di quelle della scena attica del 5° e della prima metà del 4° secolo. Ma nella forma schiettamente tradizionale il dramma satirico doveva sussistere ancora in quei luoghi dove non era ancora escluso dalle rappresentazioni pubbliche; il genere non aveva più vita, nè grande interesse: ma rappresentando esso la prima origine dionisiaca dell' arte, rimase sempre quale ricordo di una tradizione non mai perduta e nelle Caritesie beotiche lo ritroviamo, come nelle discalie edite dal Köhler e come forse anteriormente all' introduzione della tetralogia per parte di Eschilo, ad inaugurare, sebbene fuori di gara, la serie della rappresentazioni (1). Null'altro di sicuro sappiamo: nemmeno il nome dei drammi satirici rappresentati è conservato nelle iscrizioni, che peraltro, come già osservammo, provengono da luoghi diversissimi dalla Beozia, da Rodi, dall' Asia minore. Forse l' elemento coreutico-mimico ebbe ancora la prevalenza e si ritornò in certa guisa al dramma pratineo? Si noti che i documenti che possediamo ci testimoniano il fiorire del dramma fuori di Atene; chi può affermare pertanto che il dramma stesso

(1) Certo il dramma satirico dovette avere una certa diffusione ai tempi dei Tolomei, se i satiri erano accolti nelle pompe e nelle processioni rituali stesse. (Cfr. Atheneo, V, 197-200).

abbia altrove avuto quello sviluppo che ebbe nell'Attica, grazie principalmente all'influsso della tragedia e negare invece che abbia mantenuto ivi la primitiva forma, rozza e licenziosa, appena disciplinata dall'arte?

NOTA

Le tragedie quarte in tetralogia.

In una recentissima memoria Alfredo Schöne (*Ueber die Alkestis des Euripides,* Halle, 1895) ha ricercato che cosa di satirico sia nell'Alcestide euripidea, perchè essa potesse valere come quarta in tetralogia. Se lo Schöne sia riuscito nel suo tentativo non vogliamo qui giudicare, molto più che egli si è posto da un punto di vista del tutto subiettivo seguendo forse troppo il gusto suo personale. Noi poniamo piuttosto un'altra vecchia quistione: come andando addirittura contro le regole tradizionali si potesse porre una tragedia come quarta in tetralogia in luogo del dramma satirico. Non vale osservare come il dramma satirico fosse ormai un genere decaduto in cui mal poteva folgoreggiare l'arte divina di Sofocle e di Euripide: noi ammettiamo che queste condizioni, come la natura dell'ingegno dei due sommi poeti favorissero l'innovazione, ma ciò nonostante il processo per cui tale innovazione fu permessa non può in tal guisa minimamente comprendersi. La congettura che noi poniamo è nuova: ma non pecca certo di audacia. Il dramma satirico aveva in origine un carattere essenzialmente religioso dionisiaco: manteneva vivo il ricordo dell'origine delle gare drammatiche, era conservato per usare una efficace espressione di un tardo scrittore (Zenobio, V, 42) ἵνα μὴ δοκῷσι ἐπιλανθάνεσθαι τοῦ θεοῦ. Ma col tempo non si badò molto a questa primitiva significazione religiosa; ma piuttosto ai sollazzi, al diletto che quel genere sommamente burlesco arrecava. Rappresentato dopo le tre tragedie esso venne quasi ad assumere l'ufficio di mitigare il triste effetto lasciato dalle tragedie stesse negli animi degli spettatori. È la solita evoluzione che certe forme drammatiche subiscono gradatamente: anche i nostri Misteri del Medio Evo da manifestazioni pie e religiose

divennero passatempi e divertimenti: il diavolo non fece più paura, ma piuttosto ridere; così accadde in Grecia del dramma satirico, che ebbe per ufficio di dilettare e far ridere dopo le gravi scene della tragedia. In tempi di gusto così raffinato, come quelli di Sofocle e di Euripide, a questi sommi maestri dell'arte specialmente, un genere siffatto non poteva piacere: ma quale fu l'occasione di romperla con la tradizione? Noi ci riferiamo qui al celebre e tanto discusso passo di Suida Σοφοκλῆς ἦρξε δρᾶμα πρὸς δρᾶμα ἀγωνίσασθαι, ἀλλὰ μὴ τετραλογεῖσθαι. Il Freericks (*Eine Neuerung des Sophocles*, in *Commentationes philologicae Ribbeckianae*, pp. 205-215) ha dato di questo passo un'interpretazione molto giusta ed accettabile: che Suida non potesse alludere unicamente al fatto che Sofocle disciolse l'intimo legame della tetralogia eschilea è evidentissimo per il fatto che Suida non dà alla parola τετραλογία un così preciso valore; non fa alcuna distinzione fra l'uso di tetralogia a indicare quattro tragedie libere o collegate in unità d'argomento: il credere poi che si tratti di gare di singoli drammi se non è da escludersi è però improbabile, perchè non fu in ogni caso questo carattere essenziale delle gare sofoclee, non fu di lui innovazione ed inoltre le gare di singoli drammi non furono così frequenti da contrassegnare questo come carattere dell'arte sofoclea. La nostra ipotesi si unisce a quella del Freericks e tutte e due si corroborano e si dimostrano a vicenda. Se come vuole il Freericks per ogni giorno di gara ad un dramma di un poeta si contrapponeva uno degli altri due, rispetto ai tre satirici e alla regola tenuta nella rappresentazione di essi tre ipotesi possono farsi: o i tre drammi satirici si rappresentavano tutti dopo le tre tragedie nel terzo giorno: o erano divisi fra i tre giorni di gare: o si rappresentavano tutti in un quarto giorno ammesso in seguito all'innovazione sofoclea. La prima ipotesi è senz'altro da escludersi, essendo materialmente impossibile la rappresentazione di sei drammi in un'unica mattina. Per la seconda ipotesi sta il fatto che vigeva ormai la consuetudine di rappresentare ogni giorno quattro drammi: ma tale argomento perde valore per le ragioni che esporremo e quando si consideri come non vi sia ragione di ammettere che l'innovazione sofoclea, che appare pur tanto radicale e importante, non abbia potuto compiere intieramente in tutto quanto l'ordinamento delle gare profonda modificazione. Noi

siamo addirittura per la terza ipotesi, purchè la si ammetta con certe restrizioni secondo noi necessarie. Devesi anzitutto notare come quando si ebbe una tragedia quarta in tetralogia si avevano certo quattro giorni di gara; e questi quattro giorni ricordano secondo noi logicamente l'innovazione sofoclea. E così noi ragioniamo: se secondo questa si ammisero quattro giorni di gara, il dramma satirico perdeva l'unico ufficio rimastole di dilettare dopo le gravi tragedie, ed inoltre la rappresentazione in un giorno di soli drammi satirici non poteva piacere anche perchè forse sovrabbondava il tempo determinato. Cosicchè fu sostituita ai satiri una tragedia. Un quarto giorno di gara con i soli drammi satirici durò ben poco tempo e incontrastato forse non esistette: forse anzi Sofocle stesso conobbe come un tal giorno di gara, che era pur conseguenza logica della sua innovazione, fosse mal ammissibile. Con questa nostra ipotesi si accorda il fatto che Sofocle stesso scrisse drammi tragici quarti in tetralogia: ed era naturale che il sommo poeta che aveva recato nell' ordinamento delle gare l' innovazione testimoniata da Suida fosse pure autore dell' altra testimoniataci dalla didascalia dell' Alcestide. Quale diffusione avesse il costume di porre una tragedia quarta in tetralogia noi non sappiamo. Solo lo scarso numero dei titoli dei drammi satirici di Euripide farebbe credere che egli almeno segnisse l' indirizzo sofocleo; ma di contro ad esso altri dovettero attenersi all' antico costume. Da questo appunto si deduce che i giorni di gara dovevano essere quattro e non tre; perchè sarebbe strano ammettere un doppio ordinamento delle gare secondochè si avevano tetralogie di quattro tragedie o con dramma satirico. Ad ogni modo preme notare che in tal guisa il dramma satirico veniva in un modo o nell' altro a perdere addirittura il suo ufficio di dilettare dopo la rappresentazione delle tragedie e si capisce così come nelle didascalie del Köhler esso torni secondo l' antichissima regola ad aprire la serie delle rappresentazioni: non essendogli rimasto che l' ufficio, prima quasi oscurato dall' altro, di ricordare l'origine dionisiaca del teatro.

FINE.

Dott. ALBERTO GREGORINI

LE RELAZIONI IN LINGUA VOLGARE

DEI

VIAGGIATORI ITALIANI IN PALESTINA

NEL SECOLO XIV

INTRODUZIONE

I.

Fino dal primo sorgere ed estendersi della Chiesa cristiana, e più specialmente dopochè Costantino e sua madre S. Elena vollero restituire all'antica capitale della Giudea il nome, cangiato da Adriano in quello di Aelia Capitolina, e chiamarvi i fedeli colla costruzione di templi, come quello della Resurrezione, i luoghi santi cominciarono ad esser mèta di pii pellegrinaggi. Peccatori travagliati dai rimorsi, grandi infelici, fervidi credenti dirigevansi colà per espiare le loro colpe più gravi, per trovare un conforto, per infervorarsi di più in quella fede, per la quale tanti loro fratelli aveano speso eroicamente la vita, ed adorare quei luoghi sui quali erasi posato il piede del Salvatore, dove esso aveva tanti miracoli operato, tanti strazj sofferto, e dove sì degli uni che degli altri restavano ancora tante memorie.

Sembra certo doversi datare dell'anno 333 l'*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque, et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam Mediolanum usque,* del cui autore nulla si può affermare, eccetto che dovè essere dell'Aquitania, e precisamente vicino a Bordeaux (1).

Questo itinerario ad uso di quanti si recavano dalla Francia in Palestina, per tutto il viaggio fino a Cesarea non è che

(1) Publicat. de la Société de l'Orient latin; série géograph.: *Itinera Hierosolimitana,* vol. I, 2, prefaz. p. XII.

una semplice enumerazione delle diverse *mansiones* e *mutationes*, che il pellegrino deve incontrare; e, solo dopo quella città, comincia una descrizione assai sommaria dei principali luoghi santi, con accenni alle loro memorie e reliquie. Dovè essere al certo uno dei primi libri, che chi imprendeva quel lungo viaggio portava seco come guida utilissima, massime fra genti barbare e sconosciute.

Similmente sarebbe stato composto circa l'anno 367 il pellegrinaggio ai luoghi santi di quella donna, probabilmente francese, che pochi anni or sono ha fatto conoscere il Gamurrini, e sulla autrice e sulla data del quale ha egli stesso molto acutamente discorso (1).

E tanto grande era il numero di pellegrini, i quali anche in questi tempi così remoti giungevano a Gerusalemme, che S. Girolamo nella lettera di Paola ed Eustochio diretta circa il 386 a Marcella, ci fa sapere che tutti gli uomini più potenti da ogni parte della terra, dalla Britannia, dalla Persia, dall'India, dall'Egitto accorrevano colà, e, abbandonata alterigia ed orgoglio, facevano a gara chi potesse e sapesse mostrare più vivo entusiasmo per la religione (2). Di siffatto entusiasmo esempio mirabile ci è porto da

(1) L'intiero codice contenente il *Trattato dei Misteri e gli inni di S. Ilario* e la *Peregrinazione ai luoghi santi nel IV secolo*, è pubblicato per cura dell'Accademia storico-giuridica di Roma. La dissertazione trovasi nel periodico, *Studi e documenti di storia e di diritto*, Anno V, (1884).

(2) Ecco il testo di una parte della lettera: « Nec hoc dicimus quod renuamus regnum Dei intra nos esse et sanctos viros etiam in ceteris esse regionibus, sed quod hoc asseramus vel maxime, *eos qui in toto orbe sunt primi huc pariter congregari*,..... Quicumque in Gallia fuerit primus huc properat. Divisus ab orbe nostro Britannus, si in religione processerit, occiduo sole dimisso, quaerit locum fama sibi tantum et scripturarum relatione cognitum. Quid referamus Armenios, quid Persas, quid Indiae et Aethiopiae populos, ipsamque iuxta Aegyptum fertilem monachorum, Pontum et Cappadociam, Syriam, Caelen et Mesopotamiam, cunctaque Orientis examina? Quae iuxta Salvatoris eloquium dicentis « ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur aquilae », concurrunt ad haec loca, et diversarum virtutum nobis specimen ostendunt » — Publ. de la Soc. de l'Or. lat.: *Itinera et Descriptiones Terrae Sanctae*, vol. 1, p. 44.

S. Paola, che spinta dal fervore religioso, abbandonò la patria ed i figli ed andò a stabilirsi a Betlem, dove maravigliò co' suoi atti S. Girolamo stesso, che ce ne descrisse la peregrinazione (1).

Così continuarono per tutta l'età di mezzo i pellegrinaggi in Terra Santa, non interrotti dalle invasioni dei Goti, degli Unni, dei Vandali, presso i quali anzi i pii viaggiatori trovavano spesso ospitalità, nè dalla conquista di Gerusalemme da parte dei Musulmani condotti da Omar nel 636, i quali, specie dopo la morte del loro capo, relativamente mite coi Cristiani della santa città, esercitarono contro di essi ogni sorta di persecuzioni. La speranza di giungere pur in mezzo a pericoli d'ogni genere alla città di Dio, di poter vedere e compiangere le sventure onde era stata colpita, animava i pellegrini, ne infiammava lo zelo e la devozione. " Il n'était point de maux, dice il Michaud, point d'outrages qu'ils ne supportassent avec résignations, en se rappelant que Jésus-Christ avait été chargé de fers et qu'il était mort sur la croix dans les lieux qu'ils allaient visiter ".

Fra i più famosi personaggi, che durante questo periodo sfidarono i pericoli del viaggio e della persecuzione, famosissimo è S. Arcolfo, che partì dalle coste dell'Inghilterra nel 670, rimase nove mesi in Palestina, ebbe a guida un eremita Pietro, che avea a lungo vissuto colà, ed essendo stato nel ritorno sbattuto da una tempesta nell'isola Jona del gruppo delle Ebridi, raccolto dall'abate Adamanno, raccontò a lui la sua peregrinazione, che quegli scrisse e che — sebbene interpolata e modificata — ci resta tuttora (2).

---

(1) « Elegit humilem cellulam, et cuncta loca tanto ardore ac studio circumivit, ut nisi ad reliqua festinaret, a primis non posset abduci. Prostrataque ante crucem, quasi pendentem dominum cerneret adorabat, ingressa sepulcrum, Resurrectionis osculabatur lapidem..... et ipsum corporis locum in quo dominus iacuerat, *quasi sitiens desideratas aquas fideli ore lambebat* »: *Op. cit.* vol. cit. p. 32.

(2) *Op. cit.* vol. I, 1, prefaz. p. XXX, p. 184.

Caduta Gerusalemme in mano dei califfi Fatimiti, e massime sotto il regno di Hachim, divenne più atroce la persecuzione dei Cristiani; furon rovinate le loro chiese, compresa quella del Sepolcro, ed essi stessi furono cacciati dalla città. Ciò nonostante, se per qualche tempo diminuì necessariamente il concorso dei pellegrini, cui era vietato l'ingresso in Gerusalemme, esso riprese assai numeroso circa il mille, quando secondo le profezie, doveva finire il mondo e Gesù Cristo riapparire in Palestina; onde il monaco Glabero ebbe a scrivere che l'affluenza dei pellegrini passò il segno, e fu maggiore anche di quella, che dalla religione di quei remoti tempi aspettar si potesse.

Non seguiremo il continuo e crescente incremento di questi pellegrinaggi, che condussero poi alle crociate. Osserviamo soltanto, che se in Italia, per le speciali sue condizioni durante il periodo più tenebroso del Medio Evo, l'entusiasmo per tali peregrinazioni fu meno forte che altrove, esso fu avvivato da quel gran moto che spinse l'Europa contro i Musulmani, padroni del sepolcro di Cristo, in quel periodo glorioso — almeno nella prima parte — ma altrettanto infelice, delle guerre sante.

Sarebbe inutile il ricordare il fanatico ardore sì dei crociati combattenti, come di quelle falangi di gente disarmata e lacera, che seguivano o precedevano gli eserciti regolari, e che fecero sì miserevol fine. Notiamo invece come, riusciti vani gli sforzi delle ultime guerre per far restare in piedi il simulacro del regno di Gerusalemme, e caduto nel 1291 l'ultimo baluardo di quello, Tolemaide, non fu minore il numero di coloro che, non potendo più sperare in una nuova conquista della Palestina, vollero almeno andare a visitarla, a pregare e a piangere sul Calvario, sul Sepolcro e sugli altri luoghi santi.

A questo rinnovamento della fede, a questa devozione sincera, di cui ad un tempo furono causa ed effetto le crociate, va pure aggiunto il più florido stato delle repubbliche marittime, e più specialmente di Venezia, la quale durante il periodo di quelle guerre, pur dimostrandovi sempre assai poco ardore, avea saputo gran-

demente profittarne, avea esteso la navigazione sino ai mari più lontani, avea conquistato i passi all'Oriente più estremo; sicchè ora le sue navi visitavano costantemente i porti della Grecia e dell'Asia, trasportavano i pellegrini ad Alessandria ed in Palestina, tornando cariche delle ricche merci del levante.

Ed appunto in questo periodo, nella fine cioè del secolo XIII e negli anni susseguenti, pellegrini d'ogni parte d'Italia, abbandonata la famiglia, i traffici, le pubbliche faccende, le cose più caramente dilette, non badando a spese nè curando i disagi della lunga via, andavano a S. Caterina, al Monte Sinai, al S. Sepolcro. Diverso, come vedremo, era lo spirito che animava i nostri viaggiatori, ma diverso soltanto di grado: la religione era sempre la causa principale che li spingeva colà.

Per avere un'idea del numero di questi viaggiatori anche nel secolo XIV, quando l'entusiasmo delle crociate era già da lungo tempo scemato, e la civiltà avea fatto grandi progressi materiali e intellettuali fra i popoli d'occidente, citerò solo alcuni passi, tratti appunto da quelle relazioni, di cui mi occupo particolarmente.

Il Frescobaldi dice: " Trovammo a Vinegia molti pellegrini franceschi e alquanti vineziani...... Messer Remigi Soranzi convitò una sera a cena tutti quelli che dovevano andare al Sepolcro, *che fummo grande numero* ". Traversando il deserto dal Cairo a Gerusalemme, che non era la via nè più breve nè la più frequentata, s'imbatte egli in una carovana di pellegrini; il che accade anche a Niccolò da Poggibonsi nel ritorno da Gerusalemme ad Alessandria. La guida che conduceva attraverso il deserto il Frescobaldi stesso e i suoi compagni, narrava loro aver fatto quella lunga e faticosa via già settantasette volte.

Così, spigolando nelle relazioni dei nostri, non mancherebbero passi, che servirebbero a dimostrare la frequenza di queste peregrinazioni anche nel trecento.

Di tutti questi viaggiatori i più dotti, o i più desiderosi di lasciare un ricordo dei luoghi visitati " per ammaestramento ta-

loro, o per guida a chi volesse imitare l'esempio loro (1) „, scrivevano più o meno minute e particolareggiate descrizioni, innestando al vero ed allo storico tutto quello di fantastico e di leggendario, che i tempi stessi portavano, e che la loro buona fede faceva lor credere ciecamente.

Ed ecco infatti che negli ultimi anni del secolo XIII, ma più specialmente nei secoli XIV, e XV, abbiamo queste relazioni, dettate dapprima in latino, e poi, man mano che avanziamo nei tempi, in volgare: preziose per candore di lingua mirabile, attraenti per tanti rispetti, sia geografici, sia storici, sia letterari, ma generalmente poco, nel loro complesso, considerate e studiate.

In nessuna infatti delle storie della nostra letteratura — eccettuato il Manuale del D'Ancona e del Bacci — si trova neppure una menzione di questi scrittori, neppure là dove si accenna ai viaggiatori notissimi di Oriente e d'Occidente, come Marco Polo, gli Zeno ecc. Solo il Tiraboschi parlando dei viaggiatori, nel tomo IV p. 1ª della sua Storia della letteratura, accenna al beato Odorico da Pordenone con tanta ampiezza, che ci fa credere che non avrebbe taciuto degli altri, se al suo tempo fossero stati noti per le stampe.

E come di essi non si parla in opere di indole generale, così nessuna raccolta completa e critica, nessuno studio serio e particolareggiato ne è stato fatto, quando altrimenti è avvenuto in Francia, dove la *Società dell' Oriente latino* ha iniziato e condotto a termine una serie di pubblicazioni di viaggi ed itinerarj in Terra Santa, scritti in latino ed in francese, pensando "qu'il pourrait y avoir une certaine utilité à rassembler et à publier ces matériaux divers...... qui, une fois réunis, seront d'un si grand

(1) Gargiolli, Prefaz. al vol. dei *Viaggi ital. in Palestina*, Firenze, Barbera 1862. Confronta anche l'*Itinerarium Hierosolim.* di Giov. Colairio del 1598: « ut aequiori animo quae occurrunt pericula, incommoditates, labores et molestias, ferre, evadere, superare...... facilius possint ».

secours, soit pour l'histoire du Moyen-Age, soit même pour l'archéologie biblique „ (1).

Avrebbe dovuto questa benemerita società pubblicare anche un volume di Itinerarj italiani, la cui edizione era stata affidata al prof. L. Belgrano. Ma essendosi, dopo la morte del marchese De Riant, sciolta la società, il volume non vide mai la luce, nè il Belgrano pensò mai a pubblicarlo (2). Onde i nostri itinerarj e viaggi scritti in volgare o giacciono inediti nelle nostre biblioteche, o sono stati pubblicati in fascicoli separati — i più per occasione di nozze — se si eccettua la piccola raccolta del Gargiolli, fatta con molta cura ed esattezza, che contiene il viaggio del Gucci inedito, e quelli del Frescobaldi, del Sigoli e di un anonimo trecentista, ripubblicati secondo i loro testi originali.

Lo studiare pertanto questi prodotti del secolo XIV, sia in sè, sia insieme con altri anteriori e posteriori, italiani e stranieri, non è cosa nè inutile nè di poco interesse.

Infatti, messi in relazione con la storia civile e politica contemporanea, divengono fonte cospicua di notizie così riguardo all'immenso materiale leggendario, come riguardo ai costumi, alla civiltà, alle credenze vuoi dei pellegrini stessi, vuoi delle città e popolazioni, fra le quali passavano; considerati invece come opera letteraria, offrono argomento a farne rilevare i pregi intrinseci ed estrinseci, in parte loro proprj, in parte comuni a tutti gli scritti del secolo. Nè il lettore si spaventi a tale moltiplicità di propositi; nè borbotti l'oraziano *parturient*......... con quel che segue; perchè ben lungi dal lusingarci di riuscire in un lavoro così complesso, ci stimeremo soddisfatti se avremo potuto eccitare altri dotati di forze sufficienti, a porsi allo studio di questi scritti, che, ad ogni modo, se non sarà

---

(1) Dagli Statuti della Società, editi in fondo al volume III delle pubblicaz. stesse.

(2) Dobbiamo questa notizia alla cortesia dello stesso prof. L. Belgrano, del quale, mentre rivediamo le bozze, apprendiamo la morte immatura, e veramente dannosa agli studi storici.

fecondo di grandi risultati per la specialità dell' argomento, avrà tuttavia una qualche utilità per la maggior conoscenza della letteratura trecentistica.

II.

Abbiamo accennato al viaggio del beato Odorico da Pordenone, da lui dettato a fra Guglielmo da Padova dopo il ritorno dall'Oriente, e del quale estesamente discorre il Tiraboschi. Il beato visitò anche la Palestina, almeno in parte: ma dalla sua opera ciò apparisce soltanto indirettamente. Questa relazione adunque, sia per il suo contenuto, sia perchè scritta in latino (quantunque già dal 1588 ne venisse pubblicata una traduzione italiana) non ci interessa da vicino, e quindi non ne possiamo parlare diffusamente. E lo stesso si dica dell'altro viaggio, di frate Francesco Pipino dell'ordine dei predicatori, che è inedito nella biblioteca Estense di Modena, ma del quale il Tiraboschi stesso ci afferma la poca importanza (1).

Procedendo per ordine cronologico, il primo dei viaggi che saranno oggetto particolare di questo studio, è quello di Fra Riccoldo da Monte di Croce dell'ordine dei predicatori, scritto dall'autore in latino negli ultimi anni del secolo XIII o nei primi del successivo, e tradotto poi in volgare nel secolo XIV, e, secondo ogni probabilità, nella prima metà di esso. Di questa versione sono state fatte fino ad oggi due edizioni: la prima dal Fineschi nel 1793, l'altra, per nozze Zambrini-Loreta, dal Polidori, dal Grottanelli e dal Banchi nel 1864. Il Fineschi per altro incorse in parecchi errori, credendola appartenente al secolo XIII, e precisamente opera dello stesso autore, che l'aveva prima scritta in latino.

---

(1) Dice il Tiraboschi che se ne ricava che il frate « percorse la Palestina, l'Egitto e fu ancora a Costantinopoli, ma egli appena fa altro che accennare ai nomi dei luoghi e ad alcuni monumenti di religione che vide ».

Quanto alla prima ipotesi, varie considerazioni ci inducono a ritenerla errata. Prima di tutto, il viaggio fu intrapreso nell'ultimo decennio del secolo XIII; quindi, se si considera che il frate, come si rileva dalla relazione stessa, impiegò parecchio tempo a compiere il viaggio, che esso la scrisse in latino, e che fra la composizione e la traduzione dovette correre qualche tempo, si vede che questa dovè esser stata fatta non prima del secolo XIV. Ma più d'ogni altra osservazione, ci inducono a ritenerla almeno della prima metà di esso secolo, come giustamente notarono quelli che ne fecero la ristampa del 1864, lo stile e la lingua, che se non son giunti ancora a quella scioltezza ed elegante semplicità dei più noti scritti del trecento, non hanno certo i segni di maggiore antichità.

Quanto al dubbio se si debba ritenerne autore lo stesso fra Riccoldo o no, quantunque questi morisse nel 1320, le giuste considerazioni dei sullodati editori ci inducono a credere ch'ei non fosse.

La data comunemente assegnata a questo viaggio è senza dubbio errata, ed eccone la prova. Tanto l'Amat di S. Filippo quanto il Tobler nelle loro bibliografie la pongono al 1294. Ma qualunque sia la ragione che li abbia indotti a stabilirla, essa non può essere in alcun modo accettata.

Infatti: fra Riccoldo a p. 8 dell'edizione seconda, dice: " e d'indi (dal castello di Zaffenino) tornammo in Accon città dei Cristiani, amen ". Ma è notissimo che Accon cadde in mano dei Musulmani condotti da Scialil, il 17 maggio del 1291, nè più ritornò in potere dei cristiani. Così poco più sotto, parlandosi del castello Pellegrino, è detto: " il quale è nobile castello ed è dei Tempieri "; ora è pur noto che l'ultimo rifugio di questo ordine fu Accon, con la perdita della quale finì ogni traccia di possesso cristiano in Palestina. Per conseguenza l'anacronismo evidente non si può in alcun altro modo evitare, se non ponendo la data della partenza del nostro frate a qualche tempo prima della caduta di Tolemaide; e siccome l'assedio di questa fortissima città durò circa un mese, e d'altra parte non pochi giorni dovè durare la traver-

sata, così non si può assegnare a questo viaggio una data più recente dei primi mesi del 1291.

Dopo questo viaggio in ordine di tempo è posto dai bibliografi quello di un Anonimo trecentista, che però non ha in sè alcun indizio che possa servire a precisarne la data o l'autore. Fu per la prima volta edito per nozze nel 1862 a Napoli dal Melga, e poi nello stesso anno incluso dal Gargiolli nella sua raccolta. Benchè in ambedue le edizioni abbia il titolo di *Viaggio*, pure esso, come sarà dimostrato a suo tempo, è piuttosto un *Itinerario* scritto sulla guida di altri (1), senza che il compilatore abbia veramente visitato i luoghi che descrive.

Sicuri siamo invece e sulle date e sugli autori degli altri, che ci restano da indicare. Tra questi primo in ordine di tempo viene il *Libro d'oltremare* di fra Niccolò da Poggibonsi. Di questo furono pubblicati dei tratti in diverse occasioni (2), ma venne edito la prima volta per intero dal Bacchi della Lega nel 1881, nella " *Scelta di curiosità letterarie* ".

Vengono in fine tre diverse relazioni dello stesso viaggio scritte da tre componenti una numerosa carovana, che sono assai ricche di particolari e assai notevoli, perchè del lungo tragitto ci dànno minuta descrizione. Gli autori sono fiorentini, di famiglie o nobili o popolane, ma di professione mercanti. La essa (seguendo l'ordine dato dal Gargiolli) è di Lionardo Frescobaldi: era stata già pubblicata prima da Guglielmo Manzi, ma con molte scorrettezze, in parte dipendenti dai codici adoperati. La seconda è di Simone Sigoli, ed è quella che ebbe maggior numero di edizioni dalla fiorentina del Poggi del 1829 alla Torinese del 1873, nel 58° volume della *Biblioteca della gioventù italiana*. La terza è del popolano Giorgio Gucci, che il Gargiolli pubblicò per la prima volta togliendola da un codice Laurenziano, ragguagliato con un altro della stessa biblioteca.

---

(1) Come, ad es. l'*Itinerarium syriacum* del Petrarca.

(2) Vedi *Scelta di curiosità lett.* Disp. CLXXXII, prefaz. p. XIV.

Questi sono i viaggi ed itinerarj editi; ma noi ci occuperemo brevemente anche di un frammento abbastanza esteso, non mai fin qui stampato, che abbiamo tratto dal codice Panciatichiano, membranaceo, n. 32, del secolo XIV, in cui ha il titolo di " *Itinerario ai luoghi santi d' oltremare* ", e che riproduciamo in Appendice.

PARTE PRIMA

I.

Fra Riccoldo da Monte di Croce dell'ordine dei frati predicatori fu uomo di molta dottrina, e specialmente negli ultimi anni della sua vita si dedicò agli studj teologici e compose varie opere, fra cui principale è la *Confutazione dell'Alcorano.*

Nel giudicare adunque la relazione del suo viaggio, fa d'uopo tener conto di queste sue qualità di religioso e di teologo, nonchè dello scopo per cui la scrisse: " acciò che i frati i quali volessono prendere fatica per l'amore di Cristo e per accresciere la fede Cristiana, sapiano quello che a loro fa mestiere e in qual luogo, e in quello luogo possano più adoperare e fare maggiore acquisto " (1).

Quale fosse la ragione e quale il fine diretto della sua lunga peregrinazione è pure ampiamente dichiarato dall'autore stesso, in due lunghi e intricati periodi che riassumiamo: la ragione, perchè reputava cosa vergognosa, che, laddove Gesù avea sofferto tanti patimenti sulla terra e tanti beneficj avea arrecato agli uomini, questi se ne stessero oziosi, senza provare almeno qualcuna delle sue fatiche. Il fine poi fu di vedere i luoghi dove Cristo visse, e specialmente dove morì, " acciocchè, ei dice, la memoria della sua passione sempre sia costretta nella mente mia, e il suo prezioso sangue sparto per la nostra salute fosse a me di fortezza e fondamento

(1) Ediz. Polidori e comp. ecc. p. 1.

a predicare e a morire per colui, il quale per la morte sua a me et agli altri Cristiani donò vita perpetua „ (1).

Nessuna meraviglia adunque, che invano in questo viaggio si cerchino notizie o descrizioni profane, ch'esso sia tutto quanto ispirato a un profondo sentimento religioso, e che vi abbondino passi pieni di ascetico entusiasmo sul S. Sepolcro, sul Calvario ecc.

Non si può determinare se il frate facesse la traversata solo o in compagnia di altri pellegrini (2), perchè non c'intrattiene punto nè sui preparativi del viaggio, nè sul viaggio stesso, ma appena finito di dichiararne lo scopo, dice: " Poi ch'io ebbi passato il mare, sì pervenni in Accon „. Se perciò si tien conto esclusivamente delle parole del frate, dovrebbe concludersi che egli da solo incominciò questa lunga peregrinazione; ma se si guarda agli altri viaggiatori e si vede che tutti, antichi e moderni, italiani e stranieri partivano per la Terra Santa in carovane più o meno numerose (3), siamo indotti a credere che anche il nostro Riccoldo non si sia allontanato dal costume generale. In ogni modo è certo, che da Accon in poi è sempre in compagnia di altri ferventi Cristiani, che con lui compiono la lunga e minuziosa visita (4).

A differenza non solo degli altri viaggiatori, di cui particolarmente ci occupiamo, ma anche di molti fra quelli che abbiamo consultato, invece di andare subito direttamente a Gerusalemme, ei compie dapprima una peregrinazione nella Galilea, visitandone tutti

---

(1) Ediz. cit. p. 3.

(2) Non si sa neppure donde partisse; è probabile però che anch'esso si imbarcasse a Venezia, donde salpavano quasi tutti i pellegrini, non solo italiani ma anche stranieri. Cfr. il viaggio del Seigneur d'Anglure pubbl. dalla *Société des anc. textes français*.

(3) Per citarne soltanto alcuni: Antonino martire di Piacenza (a. 570), Bernardo Monaco (780), tutti i nostri trecentisti, il Seign. d'Anglure, Thomas Brygg ecc. (Per i primi due vedi *Pubbl. de la Soc. de l'Orient lat.* I, 2, p. 309, I, p. 91; per l'ultimo: *Archiv. de l'Or. lat.* II. 380).

(4) Si rileva subito dalle parole del frate.

i luoghi principali, come Cana, Bethsaida, Cafarnao, Magdalo ecc., e predicando ai compagni in ciascuno di essi quello o quei passi dei Vangeli che vi si riferiscono.

In ciascun luogo ei fa per esteso o in breve la enumerazione dei miracoli e delle reliquie che tuttora vi restano, senza lasciare talora di riferirci le fervide preghiere, che ivi a Dio e al Salvatore rivolse. Di queste citiamo quella fatta a Cana, che è strana per il suo artifizio: " E ine pregai il nostro Signore Gieso Christo, che sìe come esso convertìo l'acqua in vino, così convertisse l'acqua della mia ignoranza in devozione e in conoscimento di vino di pura compunzione e di spirituale savore del suo amore "! (p. 3). Così ispirata al voto " faciam vos fieri piscatores hominum " (Matteo IV, 19), è la preghiera in Bethsaida, che Cristo lo chiamasse ad essere suo discepolo e lo " faciesse pescatore degli uomini " (p. 4). Nè c'è da maravigliarsi se in questo viaggio abbondino reminiscenze e citazioni bibliche ed evangeliche assai più che negli altri, quando si pensi che l'autore era frate, e dell'ordine dei predicatori.

Degna veramente di nota è la grande parsimonia con cui vivevano questi pellegrini, tanto più se si confronta con il genere di vita, che negli stessi luoghi menavano gli altri viaggiatori, come il Gucci, il Frescobaldi, il Sigoli, il Brygg, il primo e l'ultimo dei quali ci hanno lasciato nella fine delle loro relazioni le note delle spese fatte durante la peregrinazione. Così ad esempio, nel luogo del miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci si pongono a sedere sull'erba, e, rompendo il pane che aveano con sè, mangiano quello " con gran letizia e con lacrime " (p. 4). Delle quali lacrime invero è grande abbondanza in tutto il viaggio, sieno esse di semplice commozione, come in questo luogo citato, sieno invece di dolore per le distruzioni delle chiese e la rovina dei santi luoghi, come accade più spesso (1).

(1) Cfr. p. 6 quando vedono le chiese del monte Tabor desolate e distrutte.

Dopo visitato il monte Tabor, dal quale fra Riccoldo crede di vedere una parte d'Italia (p. 6), e dopo aver visitato il *salto del Signore,* ritorna in Accon, che appunto ora dice città dei Cristiani (¹). Quanto a questa leggenda del salto del Signore, che nella sua forma più semplice si trova già nei Vangeli (²), fra tutte le descrizioni di viaggiatori anteriori e posteriori al nostro, non l'abbiamo trovata ricordata che nei " Fragments relatifs à la Galilée " di Ernoul, e nel Sigoli, il quale per altro la riferisce al luogo posto fra l'orto di Getsemani e il monte Uliveto in Gerusalemme, chiamato Galilea. Di questa apparente duplicazione, che potrebbe far credere trattarsi di un mito alquanto indeterminato, dà la ragione lo stesso fra Riccoldo dichiarando, che fra il monte Tabor e questo monte Galilea molti erroneamente non facevano distinzione (p. 6).

Del viaggio da Accon a Gerusalemme non ci son dati che i principali punti di fermata, come il fiume Cison, dove Elia fece la grande strage dei profeti di Baal (³), il castel Pelegrino, che, come si disse, è chiamato proprietà dei Templari, ed altri pochi.

Dalla descrizione di Gerusalemme comincia la parte più importante di questo viaggio, sia perchè possiamo esaminarlo confrontandolo con gli altri posteriori, che ci parlano a lungo della Giudea, sia (e ciò è più interessante) perchè qui appariscono per la prima volta narrate o accennate leggende e miracoli, che si ritrovano poi nelle susseguenti relazioni, ma che non si riscontrano in nessuna di quelle anteriori da noi consultate.

Prima fra tutte, procedendo ordinatamente nell' esame del viaggio, si presenta la leggenda relativa a quella torre di David, ricordata da tutti i viaggiatori, della quale esistevano o almeno si mostravano le rovine. Ecco che cosa ne dice il nostro: " ed

(¹) Cfr. p. 13.

(²) Luca IV, 29-30; posteriormente, a questa leggenda furono fatte molte aggiunte; come quella dei suddetti *fragments,* che cioè « s'asist sour une piére qui encore c'est, si qu'il ne le povent ne veir ne trouver », e quella riferita da fra Riccoldo, che nella pietra sono impresse le impronte dei piedi di Cristo.

(³) Cfr. Reg. III, c. XVIII, 18-40.

egli (David) la deficò di grandissime pietre e sassi quadrati, sicchè coloro che le guastarono si disperarono e vennero quasi meno desfaciendola, e alcuna cosa ce ne lasciarono a memoria „ (p. 9). Dopo aver visitato la chiesa di S. Jacopo maggiore, della cui leggenda relativa al trasporto del suo corpo in Galizia non fa motto [1], ma del quale vede ancora il sangue nella pietra della decollazione, e dopo aver visitato anche il cenacolo, viene alla colonna della flagellazione, " insanguinata del sangue di Cristo „. Quivi, egli e i compagni predicano e celebrano " molto turbati e piagniendo e temendo fortemente d'essere morti dai Saracini „. È cosa notevole — e che ora accenniamo solo brevemente — che in paese musulmano e precisamente in Gerusalemme si permettesse ai pellegrini cristiani di compiere le loro funzioni religiose; e che, se in questo luogo, pur celebrando e predicando, essi temono dei Saracini [2], altrove, — come vedremo — raccolgono il popolo e predicano, precisamente come avrebbero potuto fare in paese cristiano. Ma su tale argomento ritorneremo più tardi, quando, riunite tutte le testimonianze dei nostri viaggiatori, tenteremo di stabilire quale fosse la loro vera condizione dimorando in Terra Santa.

Usciti di città, entrano nel campo, che qui è chiamato *Acellema* " ch'insino a questo dì d'oggi è stato sepultura de' pelegrini che passano di là oltra „ (p. 11), intorno al quale è strano che non ci dia la notizia esistente già nei Vangeli [3], e raccolta poi da tutti i viaggiatori, che esso fu comperato con i trenta denari coi quali fu pagato il tradimento di Giuda. Attraversando senza fermarsi la valle di Giosafat, giungono al Giordano, precisamente nel luogo dove S. Giovanni battezzò Gesù Cristo, e quivi il frate e i suoi compagni compiono la clamorosa funzione ora accen-

---

[1] Della parentela con l'evangelista Giovanni e di questa notissima emigrazione del suo corpo in Galizia, è menzione già nell'*Estate de la citè d'Hier.* p. 26.

[2] Non dovevano però questi vietarlo assolutamente, perchè lasciavano in quel luogo un altare cristiano.

[3] P. es. Matteo XXVII, 7-8.

nata. " E inde nella festa della Epifania sì trovamo i Cristiani adunati al battesimo e alla festa; i quali erano più di diece migliaia d'ogni provincia e d'ogni lingua. I' nel quale luogo noi edificamo uno altare allato al fiume, e ivi predicamo e celebramo e battezamo con letizia e pianto insieme. Ed essendo battezzato tutto il popolo, gridando e cantando *Kyrie eleison,* e tanto fu il pianto e le grida, che noi pensamo che gli Agnioli fossono disciesi da cielo e piagniessono e lamentassono insieme con tutti noi ". (p. 12). Nè veramente occorreva ricorrere a tal supposizione, se eran davvero dieci mila persone che gridavano in coro! Ma probabilmente il numero sarà esagerato, perchè sembra difficile che in questo tempo fossero in Gerusalemme e magari in Palestina tanti Cristiani; in ogni modo il ricordo resta per noi ugualmente importante.

Anche nel Monte della Tentazione predicano e celebrano a molti fedeli e a' romiti, che ivi aveano le loro abitazioni (1). Di qui salgono il monte Uliveto, dove trovano " il luogo e la pietra onde Cristo salette in cielo ", la qual pietra doveva esser mostrata fino dai tempi più remoti, perchè la troviamo ricordata già nel viaggio di S. Arcolfo (2), che ci parla anche delle orme rimastevi impresse dei piedi di Cristo.

Qui cade in acconcio di fare un'osservazione: laddove tanto gli itinerarj più antichi, cominciando da quello del 333, quanto quelli de'secoli posteriori al nostro parlano tutti della Chiesa, che era nel luogo dell'ascensione, costruita secondo S. Willibaldo (3) da S. Elena imperatrice, Fra Riccoldo che — come si è detto — è così esatto nel darci notizia di tutti i luoghi santi più importanti, non ne fa alcun

---

(1) In questo luogo, per la prima e l'ultima volta, fra Riccoldo si ferma a darci una descrizione di cose naturali; infatti discorre della bellezza dei prati di Gerico, dove sono « bellissime fonti, e molti campi, e molto freschi che paiono un paradiso », del *cannamele* da cui si estrae lo zucchero ecc.

(2) *Soc. Or. lat.* Publicat.: I. « Arculfi relatio de locis sanctis » I, XXIII.

(3) *Soc. Or. lat.* Publicat.: I, 2. « Hodoeporicon S. Willialdi » c. XXI.

cenno. Ne tacciono similmente anche gli altri itinerarj e viaggi dello stesso secolo decimoterzo come: *Les pelerinaiges por aler en Iherusalem* del 1231, la *Description des saints lieux* di Filippo Mousket del 1241, *Les chemins et les pelerinages de la Terre Sainte* del 1265, *Les pelerinages et pardouns d'Acre* del 1280. Se ne ritorna invece a parlare nei viaggi ed itinerarj del secolo successivo, ma con minore ammirazione, e da ciò si può facilmente congetturare che la Chiesa della Ascensione sia stata nel secolo XIII distrutta — come del resto avvenne di tante altre, compresa quella del Santo Sepolcro — e poi di nuovo ricostruita, ma con splendore e magnificenza minori. L'unico ostacolo a questa ipotesi lo porrebbe *Le continuateur anonyme de Guillaume de Tyr* del 1261, il quale nomina e descrive la chiesa; ma già il Riant nella prefazione al 3° volume delle pubblicazioni dell'Oriente latino avea dimostrato che la seconda parte dell'itinerario (nella quale appunto è la detta descrizione) è rimaneggiamento di un testo più antico: cosicchè l'ipotesi mantiene la sua verisimiglianza.

Partiti da Gerusalemme, dove ritorneranno per visitare il Santo Sepolcro, si dirigono alla volta di Betlem tenendo la via per la quale passarono i Magi. Poco prima di giungere alla patria " di quello fanciullo piccolo molto grande ", attraversano il campo dei ceci, di cui è così narrata la leggenda:

" E dicono coloro di quella contrada che, passando Cristo per quella contrada e domandando un lavoratore che seminava cieci quello che egli seminava, egli rispuose per scieda, e disse che seminava pietre. E Cristo rispuose: — E tu pietre ricoglierai — E d'ivi innanzi niuna cosa altro che pietre nacque in esso " (p. 15). Questa leggenda esistente già in alcuni Vangeli apocrifi, che ritroviamo narrata con varie modificazioni in quasi tutti i nostri viaggiatori, non è invece, in tutti gli antichi viaggi ed itinerarj consultati, accennata che nella sola redazione C dell' *Itinéraire de Londres a Jérusalem*, attribuita a Matthieu Paris, del 1244, dove è riferita a un luogo molto lontano da Betlem, a Sardenay, ma senza

alcuna variante [1]. Quanto alle modificazioni che essa ha subito negli altri viaggi, le accenneremo a suo tempo. Giunti a Betlem, sull'altare costruito nel luogo dove partorì Nostra Donna celebrano e predicano, e, dopo detta la messa, comunicano tutto il popolo.

La grotta come, ci è descritta da Fra Riccoldo, non appare così splendida e ricca, come la trovò ad es. S. Eucherio [2] qualche secolo prima, ornata d'oro e d'argento, e non è strano supporre che avesse subito dei furti o delle spogliazioni.

Curioso, quantunque non importante in sè, è un episodio che ci mostra come anche nel secolo XIII ci fosse chi traeva profitto dalla buona fede dei pellegrini. Entrati i nostri nella grotta di Betlem, trovano nella mangiatoia dove fu adagiato Cristo un bambino in fasce; essi colpiti dal caso strano lo adorano raffigurandosi in quello il redentore, e gli lasciano a guisa dei Magi molti doni. Era questi figlio di una povera donna del paese, che forse guadagnava da vivere collo spillar denari ai pii viaggiatori procurando loro quella dolce illusione!

Ma ecco che, procedendo nella descrizione del pellegrinaggio, il nostro buon frate ci narra un'altra leggenda antichissima, ripetuta poi in tutti i viaggi posteriori. È la leggenda di S. Giovanni che, tuttora nel ventre di S. Elisabetta, all'avvicinarsi di Maria gravida di Gesù, s'inginocchia, salta e fa gran festa in segno di omaggio al futuro Salvatore. La leggenda è antica, forse quanto quella dell'incontro delle due donne; noi la troviamo infatti già

---

(1) « De l'autre part un grant chanp c'a, ù hon trove unes péres qui semblent chiches. Pur ço ke quant Nostre Seingneur conversa en terre e vit un vilain semmer il li demanda e dist: « Prudem, ke semmes tu? » E cist respundi par eschar: « Péres ». E Nostre Sire dist: « E péres soient ». E tutes les chiches che li vilains semma u out à semmer devindrent chiches chi sunt une manère de pois: la culur e façunt il remeint, mais duresce unt de pére »; *Soc. Or. lat. Publications,* II.

(2) *Soc. Or. lat. Publications,* I, p. 53.

in qualche vangelo apocrifo e precisamente nel *Protoevangelium Jacobi,* dove però è molto meno svolta che non presso i nostri viaggiatori. In esso infatti Elisabetta si fa incontro a Maria e le dice:

" Πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρός με; ἰδοὺ γὰρ τὸ ἐν ἐμοὶ ἐσκίρτησεν καὶ εὐλόγησέν σε „ (¹).

È strano invece che di tutti i viaggiatori anteriori al nostro non si trovi narrata che brevissimamente nei " Fragments „ di Ernoul, dove l'incontro è posto in una montagna della Galilea presso Nazaret: " Tantost que la vois le mére Diu entra en l'oreille sainte Elizabeth, li enfes qu'elle avoit en son ventre, s'esioï encontre le venue son Signour „ (²).

Ritornando a Gerusalemme giungono, attraverso l'orto di Getsemani, alla valle di Giosaffatte, in mezzo alla quale trovasi, secondo la leggenda, il sepolcro di Maria. E considerando che quello era il luogo del giudizio universale, vi si avanzano piangendo e quasi aspettando esso giudicio sopra di sè. Dopo aver stabilito in qual punto e in qual direzione si porrà il Signore il giorno ultimo e quale sarà la sua destra, pongono da questa parte ciascuno una pietra, per poter riconoscere e trovare il loro posto; il qual fatto ci richiama alla mente l'irriverente scherzo di messer Dolcibene, narrato da Franco Sacchetti nella novella decima.

Sul sepolcro di Maria compiono con la solita sicurtà le solite funzioni, e poscia rientrano in Gerusalemme; quivi, dopo visitata la casa di Pilato, quella di Giuda ecc., arrivano al luogo dove S. Elena " provò e disciernette la crocie di Cristo, e riconobbe da quella dei ladroni per un segno d'uno risuscitamento d'un morto „. La quale notissima leggenda, che qui è appena accennata, si trova narrata estesamente nel *Chronicon* di S. Gerolamo inserito fra gli *Itinera Hierosolimitana* dalla società dell'Oriente Latino (³). Questo

(¹) Il *Protoevangelium Jacobi* nella eccellente raccolta del Tischendorf è nel testo greco; in quella più vecchia del Thilo trovasi anche nella versione latina; la abbiamo tolta dal Tischendorf, *Evangelia apocrifa,* c. VIII.

(²) *Soc. Or. lat. Publications,* III, p. 60.

(³) *Soc. Or. lat. Publications,* II, p. 36.

luogo però non va confuso con l'altro dove le croci furono trovate, che è poco lontano.

Ed ecco finalmente che, compiute tutte le *cerche,* i pellegrini entrano nel tempio del Sepolcro. Si è detto poco fa che fra Riccoldo ha spesso degli slanci di entusiasmo; l'esempio più bello è il passo che qui riportiamo, dove si dimostra la commozione di lui alla vista del luogo della crocifissione:

" E quello luogo si è di tanta devozione, che chi non piagniesse per compassione del figliuolo, che gridava e moriva sulla crocie, sì è costretto di piangniere per compassione della madre, la quale piagnieva ai piedi della croce di Cristo, che moriva per noi. O anima mia, o anima peccatore, come potesti tu o puoi tenere vita e correzione con tanta contradizione [1]? Perchè allora non mi si fecie un dolore di compassione?... Io credeva allora veramente morire o di dolore o d'allegrezza " (p. 21).

Conforme al modo tenuto negli altri principali luoghi santi, ma in questo ancor maggiormente, celebrano una funzione, e radunati i Cristiani che trovavansi allora quivi (erano più di cento), fanno una lunga processione, cominciando dalla colonna, che è nel mezzo del mondo, fino al Sepolcro, cantando e " ciercando il Signore sollecitamente ": finchè, non trovandolo, uno di loro grida " Surrexit Christus speranza *(sic)* mea, preciedet vos in Galilea ", e " fu sì grande quella vocie, e quello grido o romore uscì fuori di tutto il tempio e risonò fra tutti i Saracini della contrada ". È assai curiosa e interessante la descrizione esatta di tutta la funzione, che rappresenta la ricerca di Cristo fatta dalle tre Marie e dai discepoli e l'annuncio dell'angelo, perchè non si ritrova in nessuno degli altri viaggiatori nè anteriori nè contemporanei; ad essa accenna brevemente il Frescobaldi, che, parlando

---

(1) Questo passo è un po' oscuro, nè a chiarirlo mi pare che valga l'interpretazione data dal Polidori: " come si può provare un dolore vero dei peccati che dovrebbe poter privarci di vita, e vivere nonostante? ", che fra l'altro. non spiega la *correzione*. Che debba leggersi: *corruzione?*

della Chiesa del Sepolcro, aggiunge e " Et quando vengono i pellegrini, i sacerdoti di quella generazione ([1]) s'accozzano e ricevono i pellegrini, e tutti con torchietti e con candele in mano fanno la processione ricercando tutte le cappelle del S. Sepolcro, mettendo per cappella il Sepolcro di Cristo e il monte Calvario...... e drieto a costoro vanno alla detta processione tutte le generazioni di sacerdoti che ci sono e tutti i pellegrini ".

Compiute colla lunga visita del S. Sepolcro tutte le *cerche* in Gerusalemme, i nostri pellegrini ripigliano la via del ritorno, passando per Emaus, Rama, Cesarea e Castel Pelegrino. Quivi visitano la " cava della Vergine, " cioè la pietra che si aprì per nascondere la Sacra Famiglia perseguitata da molti nemici.

Questa leggenda non l'abbiamo mai in altri veduta come riferita a Maria; come invece ad Elisabetta la troviamo in Niccolò da Poggibonsi c. CXI, nel Frescobaldi e in altri, ed è già narrata in uno degli evangeli apocrifi, e precisamente nel *Protoevangelium Jacobi:*

" Ἡ δὲ Ἐλισάβετ ἀκούσασα ὅτι Ἰωάννης ζητεῖται λαβοῦσα αὐτὸν ἀνέβη εἰς τὴν ὀρεινὴν καὶ περιεβλέπετο ποῦ αὐτὸν κρύψει· καὶ οὐκ ἦν τόπος ἀποκρυφῆς. Καὶ στενάξασα ἡ Ἐλισάβετ φωνῇ μεγάλῃ λέγει· ὄρος θεοῦ, δέξαι μητέρα μετὰ τέκνου· οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀναβῆναι ἡ Ἐλισάβετ· καὶ παραχρῆμα ἐδιχάσθη τὸ ὄρος καὶ ἐδέξατο αὐτήν " ([2]).

Dal Castello Pellegrino ritornano a Tolemaide, donde salpano: e costeggiando Sidone, Tripoli, la Cilicia giungono fra i Turchi, colla descrizione dei costumi dei quali, finisce la narrazione del viaggio in Terra Santa di fra Riccoldo.

II.

Il secondo viaggio, del quale intendiamo trattare, è quello dell'Anonimo, compreso nella raccolta del Gargiolli, che però deve,

---

([1]) Il Frescobaldi avea già parlato delle varie specie o generazioni di sacerdoti Cristiani, come Franchi, Greci, Armeni, Giacopini ecc.

([2]) Ed. Tischendorf. c. XXII.

chiamarsi itinerario e credersi composto in Italia, sulla guida di altri, da chi senza dubbio non fu mai in Terra Santa.

Ciò è provato prima di tutto dall'intestazione stessa: " Questi sono i viaggi che debbono fare li pellegrini che vanno oltre mare per salvare l'anima loro, e che può fare ciascuna persona stando nella casa sua, pensando in ciascun luogo che di sotto è scritto, e in ogni santo luogo dica uno paternostro e una avemaria ". Questa intestazione, che mostra come lo scritto sia una guida pura e semplice, si può confrontare con quella di altri simili itinerarj francesi quasi contemporanei, e, per citarne uno, col titolo dei *Chemins et pêlerinages de la Terre Sainte,* che suona così: " Ces son les chamins qui droytament vuet aler de la cité d'Acre en Jherusalem et les pelerinatges des los sains e les luoqs qui sont en la droyte vie " (1).

Nè questo deve maravigliarci, se consideriamo il numero grande di simili guide, specie francesi, scritte la massima parte su opere di maggior mole di viaggiatori e pellegrini, delle quali parte son perdute, parte ci restano tuttora. Così ad esempio il " *Beda venerabilis de locis sanctis* " compilato sulla relazione del viaggio di Arcolfo con qualche aggiunta tolta altronde (2); i *Pelerinages et pardouns d'Acre* compilati, parte sui frammenti geografici dell'*Eracles-Rothelin*, parte sui *Pelerinages par aler en Jherusalem* (3); e finalmente la quarta appendice al viaggio del sig. D'Anglure (4), similissima al nostro anonimo, di cui l'editore dice che " son caractère impersonnel donne à ce document la valeur incontestable et quasi-officielle d'un *Guide* du pélerin ". Quantunque del nostro non possiamo con certezza affermare le fonti, perchè forse già

---

(1) *Soc. Or. lat. Publications* vol. III, p. 109.

(2) *Soc. Or. lat. Publications,* vol. II, p. XXXIV: « Beda enim non solum Arculfi epitomen dedit, sed etiam notabilia multa addedit quae in Arculfo frustra requiras, multaque ex aliis scriptis adiecit, quae non parvi nobis pretii sunt ».

(3) *Soc. Or. lat. Publications,* III, p. XXX: « Voici encore un texte dont la première partie est rédigée par le même planque les n. VI ecc., così pure i *Patriarcats de Jher. et d'Antiochie* prefaz. p. XIII

(4) *Publ. de la Société des anc. text. franç.*, pref. p. XIV, n. 1a.

perdute, pure se ne possono confrontare alcuni passi con altri molto simili di due itinerarj francesi, che sono *Le continuateur anonyme de Guillaume de Tyr* e *Les pelerinages et pardouns d'Acre*. Notiamo alcune rassomiglianze con quest' ultimo:

Pelerinages et pard. d'Acre.	Anonimo.
Le entré en la cité est parmy la porte où seint Estevene fust lapidé, e puis vous vendréz a seint Sepulcre e la fréz vous vos oreysouns. Les compas dedentz le cuer ne est mie loyns de le Sepulcre e là est un peroun, leques Dieu dit qe fust la miene du monde. Mount Calvarie où Jhesu fust crucefié est al destre part de le cuer, e uncore est le sang apparyзant sur la roche qu'est apelé Golgatha..... deleis le haut auter, là est le piler à qui Jhesu fust lyé, qnant fust flaclé. De près est la Prisone e la cheyne dont Dieu fust encheynè en meisme la prisone, e là furent vevves le jour de Pask treis Maries, et de lees descendrez XL degres, e là trova seinte Eleyne la seinte Croyz.	Messere santo Stefano fu alapidato colle pietre alla porta onde li pellegrini entrano nella città quando voi andate. Appresso entrarete nella Chiesa del Santo Sepolcro e ivi trovarete lo luogo che fu chiamato monte Calvario dove lo nostro Signore fu posto in croce. Di sotto a monte Calvario trovarete Gorgotas là ove il sangue delle piaghe di Cristo cadde sopra la pietra e quella si fesse immantinente....... E nel coro della Chiesa del Sepolcro si è lo luogo dove lo nostro Signore fu posto quando si levò dalla croce e ivi si dice nel mezzo del mondo...... Nella chiesa detta si trovarete a mano sinistra lo luogo dove Cristo fu messo in prigione. E poi trovarete lo luogo dove S. Elena trovò la croce dove Cristo fu posto che era nascosta con quella dei due ladroni che furono posti in croce quando Cristo. E appresso trovarete la colonna dove fu legato e battuto.

Non dappertutto però questi due itinerarj presentano una tale somiglianza, per la quale si potrebbe asserire che il francese, che è del 1280, servì di modello al nostro trecentista; è da notare tuttavia, che ambedue finiscono la lunga lista dei luoghi da visitare con Sardenay.

Altre somiglianze abbiamo col continuatore di Guglielmo di Tiro. Dall'orto di Getsemani fino al monte della Quarantana la descrizione procede collo stesso identico ordine, se ne togli qualche lieve aggiunta nell'uno e nell'altro, ma parlando di Betania adoprano quasi le medesime parole:

Contin. anon. de Guill. de Tyr.	Anonimo.
A une lieue de Jherusalem estoit Bethanie; là fu la maisson Symon le liepreus, et là pardonna Nostre Sirez les pechiés Marie Magdalene, et là resçuscita Nostre Sirez le Ladre ecc.. (c. X p. 169).	E indi si anderete in Betania dove Cristo perdonò alla Maddalena, e ivi appunto si è lo munimento dove lo nostro Signore risuscitò Lazzaro ecc.

Anche relativamente a questo però va ripetuto quel che si è detto per l'altro, che non sono sufficienti le prove per poterlo con sicurezza giudicare fonte del nostro.

Curiosi assai sono gli errori commessi dall'anonimo compilatore nel tradurre o interpretare i testi che avea sott'occhi, dacchè in essi dimostra palesemente non solo di non essere mai stato in Terra Santa, ma di essere grandemente ignorante dei luoghi e dei fatti. Così confonde la Natatoria Siloè con la Probatica piscina, sicchè nell'accennare appunto a quella, seguendo l'ordine del secondo itinerario francese, dice: " E inde andarete alla fontana la quale fu chiamata la *pescaria provata (sic)* e ivi fece Cristo d'uno paralitico ecc. ". Nello stesso modo confonde il monte Sion col monte

[illegible]

stata diffusissima in Francia e in Italia, e infarcita di molti particolari.

III.

Interessante molto e per molti rispetti è il viaggio di fra Niccolò da Poggibonsi dell'ordine dei minori osservanti. Di lui non sappiamo altro che " il nome, il loco natìo, il genitore e le avventure da lui stesso ne' suoi viaggi narrate " (1).

Il titolo stesso del libro " Libro d'oltramare ", dice che non si tratta della pura e semplice descrizione della Palestina, ma anche di altri paesi, primi fra i quali l'Egitto e il deserto d'Arabia.

Il nostro buon frate partì da Venezia nel 1346 diretto a Gerusalemme, dove, com'è noto, era il monastero dei Francescani fondato fin dal 1229 dopo la tregua fra Federico II e il sultano Malek-Kamel, e di tutto il lungo tragitto per mare ci narra i rischi e le molte avventure: ripartì poi da Terra Santa, tenendo al ritorno un altro itinerario, passando cioè per l'Egitto: precisamente come più di mezzo secolo dopo il francese signor D'Anglure, e — benchè in senso inverso — i nostri Frescobaldi, Sigoli, e Gucci.

Partito da Poggibonsi nel marzo del 1345 per Firenze e Bologna, giunse alla *nobile città di Vinegia,* donde, come quasi tutti i pellegrini, doveva salpare alla volta di Gerusalemme. Ma non partì già subito, che anzi, senza ch'ei ce ne dica la cagione, si trattenne colà un anno circa; ma di tutta questa dimora a Venezia non ci dà alcuna notizia; si restringe soltanto a fare una breve enumerazione dei santuarj della città e dei dintorni, come faranno più tardi anche i tre Fiorentini.

Sono degni di nota i santuarj, che hanno le reliquie più preziose, come il corpo di S. Lucia, di S. Zaccaria, ecc., e più specialmente

(1) Prefaz. all'ediz. citata.

la coscia di Santo Cristofano, che era " dalla giuntura dell'anca a quella del ginocchio spanne grandissime quattro ".

Dopo una fugace descrizione della struttura della città con i suoi canali e i suoi campanili, ei passa senz'altro a parlare della partenza e del viaggio. Triste viaggio invero pel nostro buon frate, che dovette subire molti pericoli e peripezie, ne' quali per altro dette prova di coraggio, più che non si crederebbe. Imbarcatosi egli ed altri pellegrini il 6 aprile 1346, dopo alquanti giorni di felice navigazione, furono colti da una tempesta, che li menava a rompere contro gli scogli, e tanta ne era la violenza, che il padrone della nave, i marinai e i viaggiatori, quasi disperando omai di salvezza, piangevano e gridavano: " Santa Maria, aiutaci ". Si dovrebbe immaginare che il nostro religioso, spaventato più degli altri, non che partecipare alla comune preghiera, si ponesse a capo di questi disgraziati, che invocavano aiuto dal cielo; ma egli conserva la sua tranquillità, e quando si vede presso a terra due balestrate, si dispone all'ultimo tentativo: " subito mi trassi il mantello, e alza' mi le maniche e l'abito stretto d'intorno, e accosta' mi in proda, e guardava il primo che si gittasse in mare per campare, per gittarmi ivi ancora io; però ch'io sperava nella misericordia di Dio, e ancora sapevo notare; sì che il cuore mio sperava di campare " [1]. Evitato il pericolo dell'urto e della frattura della nave, devono tuttavia fermarsi dieci giorni a Pola, per riparare alcuni danni dalla nave stessa sofferti.

Al contrario di fra Riccoldo, che rifugge dal darci qualsiasi notizia non riguardante direttamente la Terra Santa e i suoi luoghi più degni di menzione, il nostro Niccolò ci trattiene su tutti i luoghi ove si ferma; e di Pola ci descrive il castello, che " propriamente è fatto come il Colosseo di Roma ", e le nobi-

---

[1] Nel testo edito dal Bacchi Della Lega è detto soltanto « però ch' io sperava di campare »; è aggiunto però in nota che il codice Riccardiano 2037 ha anche le altre parole; questo codice era stato seguito dallo Zambrini nella pubblicazione del frammento del viaggio, che si è già accennata a pag. 14.

lissime e antiche sepolture, " cioè arche grandissime d'un pezzo ", che son quelle di cui parla Dante nei noti versi " *Siccome a Pola ecc.* ".

Rientrati in mare il primo di maggio, la sera stessa sono sbattuti da un'altra tempesta peggiore della prima, che durò tutta la notte ed il giorno dipoi, e li menò addietro cento ciuquanta miglia. Finalmente il vento favorevole spira, e la nave procede a gonfie vele per lungo tratto. Ma ecco un altro pericolo minacciare questi pellegrini, partiti sotto cattiva stella. Mentre se ne stanno a mensa vicino all'isola di Cipro, veggono venir verso loro di Barberia un legno armato di corsari, e " subito tutti noi fummo ad arme vestire, e collare (1) in sulle gabbie degli albori, per combattere, cose assai per quelli che stavano lassù; e ancora pietre infinite, e la camera dell'arme tutta fuori........... E per fare tosto, l'uno porgeva corazze e l'altro barbute, e altri balestre e lance assai ecc. " (p. 21). Ed avevano ben ragione di difendersi ad oltranza, perchè triste sorte sarebbe stata loro riservata: " coloro avrebbono fatto di noi questo, che ogni cosa ci avrebbono tolto, e di questo ci saremo campati; ma eglino ci avrebbono menati in istrano paese e avrebbonci tutti venduti " (p. 22). Il loro coraggio li salva anche da questa sventura, sicchè giungono finalmente a Cipro. La nave che li aveva condotti seguitò il suo viaggio, ed i nostri rimasero a Nicosia e a Famagosta parecchi mesi, fino cioè al Febraio dell'anno seguente, quando trovata una saettìa che andava a Giaffa, salgono in quella; e dopo pochi dì, per Rama (2) ed Emaus giungono a Gerusalemme. Ma quivi li attendeva un altro grave pericolo, dal quale nè la loro abilità nè il loro coraggio avrebbe potuto trarli fuori, senza un fortunato incontro con un buon uomo di Cipro, al quale fra Niccolò avea portato lettere.

Imperocchè, non avendo danari da pagare il tributo al soldano,

(1) Il Bacchi annota: « *collare*, tirar su con fune ».

(2) Vedi su Rama la nota del Bacchi, p. 26.

furono prima minacciati di bastonate, cosa che spaventò talmente il nostro frate, poco degno successore dei martiri della fede, che " non poteva stare ritto per la paura ", e poscia menati alla prigione; ma per fortuna durante il tragitto incontrarono quest'uomo di Cipro, che saputo di che si trattava, pagò per loro il tributo, che fu di 12 drammi, ossia 4 fiorini per testa, ed essi furono rilasciati in libertà.

A questo punto cessa la narrazione del viaggio periglioso, e comincia la vera parte descrittiva dei luoghi santi. Non subito però: chè per altri tre capitoli l'autore si trattiene a commiserare con una pomposa e lunga apostrofe lo stato miserando di Gerusalemme, a descrivercene brevemente la posizione e la struttura generale, e a fare — a suo modo — la storia della città e del Santo Sepolcro da Nerone a Traiano.

Non seguiremo a passo a passo il frate nella sua lunga e minutissima visita dei santi luoghi, tanto più che dovremmo ritornare a parlarne nell'esame del viaggio dei tre Fiorentini; ma invece, riserbandoci di tenerlo come pietra di confronto quando parleremo di quelli, ci restringeremo per ora a fare una enumerazione sommaria delle sue *cerche,* soffermandoci solo dove la descrizione del luogo, le osservazioni o le leggende ad esso relative meritino considerazione speciale.

Comincia egli adunque con la descrizione del grandioso tempio del S. Sepolcro, la quale a dir vero, è la più esatta e particolareggiata fra tutte quelle dateci dai nostri pellegrini trecentisti. Di esso descrive l'esterno, gli ornamenti, le bellezze, e le cose principali, come la cappella dell'Angelo (1), la cappella del Sepolcro con tutte le notizie relative alla guardia, al modo di visitarla ecc., la colonna alla quale fu legato Cristo (2), la pietra su cui Cristo apparve a S. Maria Maddalena, la prigione di Cristo,

(1) La cappella che contiene la pietra sulla quale l'Angelo apparve alle tre Marie.

(2) Vedi anche Sigoli p. 228, ed. cit.

la pietra che indica il mezzo del mondo ([1]), l'altar maggiore, il monte Calvario ([2]), il Golgota, la cappella del Buglione ([3]), quella di Baldovino ([4]) ecc. Notevole, perchè non ricordata da altri viaggiatori, è la credenza relativa alle quattro colonne, che in una cappella sotterranea " sono sempre molli di state e di verno e dicesi che sempre piangono la passione di Gesù Cristo, e così debbono fare infino al generale iudicio " (vol. I, pag. 87).

Termina questa lunga descrizione con un accenno generale sulla forma e sugli altari della detta Chiesa; nè è punto strano che Niccolò più di tutti gli altri dia notizie particolareggiate del santuario, perchè ci dimorò quattro mesi, facendo parte della famiglia di frati minori, che ivi stanno sempre (vol. I, p. 98). Ma quello che rende assai importante questa parte del viaggio, si è la descrizione della festa del *fuoco santo*, che si fa dentro la chiesa di Gerusalemme, e di quella del sabato santo e della domenica dell'ulivo nella piazza avanti la chiesa; descrizioni che interessano maggiormente, in quanto che oltre ad essere solo in questo viaggiatore del trecento, hanno il pregio " della più scrupolosa verità " ([5]).

Uscito dalla chiesa, si trattiene un poco a descrivere la piazza, nel mezzo della quale è la pietra, su cui si riposò Cristo quando portava la croce; donde coglie occasione per narrare della croce venuta in mano di Cosroe re di Persia e riconquistata da Eraclio imperatore, e del miracolo della porta della chiesa, che si chiuse e non si riaprì finchè l'imperatore non ebbe a somiglianza

---

([1]) La leggenda relativa a questo luogo, che Cristo dichiarò il mezzo del mondo è riferita anche dal Frescobaldi. Cfr. Riccoldo, p. 22, e Anonimo, 442

([2]) Curiosa la particolarità relativa al colore di esso: « Il monte si è tutto bianco come ricotta », particolarità non affermata da altri.

([3]) Vedi Frescob. p. 119. Se ne riparlerà a proposito di questo viaggiatore.

([4]) A pag. 81 ed. cit. leggi in nota l'iscrizione.

([5]) Vedi la nota del Bacchi a pag. 102.

di Cristo, deposto l'oro e le vesti di porpora, e indossato il cilicio. Nè del fatto storico nè del miracolo dànno alcuna notizia gli altri; e solo si ritrova un accenno del primo nella " *Citey de Jherusalem* " d'Ernoul, c. XIII.

Visitati gli altri luoghi santi intorno al Sepolcro, su' quali non ci fermiamo perchè nulla di particolarmente notevole ne è detto, passando pel castello di Davide, pel luogo ove fu tagliata la testa a S. Jacopo maggiore, che son ricordati anche dagli altri, giunge al convento dei frati minori sul monte Sion, del qual monte e de' suoi santuarj dà con la solita esattezza brevi notizie. Non noteremo se non quello ch' ei dice del luogo dove S. Giovanni Evangelista celebrava la messa a Maria, (ricordato anche dal Sigoli a p. 236), del tentato rapimento del corpo di Maria da parte dei Giudei, quando gli Apostoli lo portavano a seppellire nella valle di Josafat, (narrato con qualche variante dal Sigoli, dal Frescobaldi e dal Gucci) e finalmente del campo *Acheldemach*, comperato, come si notò già in fra Riccoldo, con i trenta denari di Giuda (1).

Un luogo non ricordato nel viaggio precedentemente esaminato, è la fonte dove la Vergine Maria lavava i pannicelli di Gesù. Di queste fonti il Sigoli però ne ricorda due, una che è la stessa del nostro (p. 234), ed una poco dopo (p. 258). Finalmente, dopo descritto il ponte sul Cedron, fatto del legno di che poi fu fatta la croce, la porta Aurea ed altri molti luoghi ricordevoli, passa a parlare di Betlemme; ripete il noto miracolo de' ceci, tratta a lungo della Chiesa, del presepio, e della sepoltura di S. Girolamo, e narra la festa che tutte le generazioni di Cristiani fanno nella detta chiesa: " ciascuna generazione si aconcia l'altare suo; e offizia ogni generazione a suo modo, e in loro lingua, che pare una meraviglia a vedere tanta gente, così travisata in lingua e in vestimenta. E la notte, tutta la gente ci fa ivi pane, a questo

(1) Cfr. p. 29. Del resto tutti gli altri antichi e moderni ne parlano più o meno estesamente.

modo: che toglie la farina pura e piglia l'acqua della citerna dove la stella si riposò .... e colla detta acqua piglia la farina sanza lievito, e poi fanno pane: e di quello pane tengono che abbia grande virtù „ (p. 227). A poca distanza da Betlemme è la chiesa di S. Niccolò, dove stette nascosta Maria durante la persecuzione di Erode prima di fuggire in Egitto, e qui presso è posta anche dal nostro e riferita a S. Elisabetta la leggenda, che trovammo già in fra Riccoldo, del monte che si aprì per nascondere il fanciullo perseguitato (1).

Finita la descrizione dei luoghi santi di Gerusalemme, il nostro Niccolò ci conduce ad Ebron, non senza farci notare tutte le cose importanti della città e dintorni, come la sepoltura di Adamo, Abramo, Isacco e Giacobbe, il luogo dove fu formato Adamo ec. (2).

Da Ebron ritornato a Gerusalemme, ci conduce in Samaria e Galilea, delle quali sono descritti i luoghi principali e i fatti più importanti avvenutivi, che non staremo a ripetere, dacchè li abbiamo accennati parlando di fra Riccoldo (3).

Qui ove il frate, invece di darci minute e estese notizie di luoghi santi, di chiese e di cappelle, si dilunga in notizie geografiche e storiche delle varie città, cade in errori, di cui alcuni comuni anche agli altri viaggiatori, come l'etimologia del fiume Giordano: altri no, come quello relativo alla città di Cedar, notato giustamente dall'editore del viaggio.

Dalla Galilea siamo di nuovo sbalzati alla Giudea, e vediamo rapidamente Betania, Magdalo, Gerico e il fiume Giordano e il Mar

---

(1) Cfr. p. 27 dove se ne parlò alquanto estesamente.

(2) A proposito di questo campo sono curiosi i particolari, e specialmente l'ultimo del capitolo: « E ivi si è uno campo che ha tutta la terra rossa e chiamasi il campo Damasceno; ... . e della detta terra i Saracini in terra d'Egitto la comperano molto cara, quando ne possono avere, e mangionla come confetto ». I, p. 250.

(3) Il miracolo di Cana, il miracolo di Nain, il monte Tabor, il miracolo del centurione, quello dei pani e pesci ecc.

Morto. Di tutto questo è importante ciò che riguarda il fiume ed il mare maledetto, e la desolazione di essi e delle lore rive.

Abbiamo veduto in fra Riccoldo (1) che il giorno dell'Epifania, nel luogo dove S. Giovanni battezzò Cristo, egli e i suoi compagni fecero una solenne funzione con *diece migliaia* di Cristiani, e battezzarono e predicarono. Or bene: fra Niccolò ci conferma tutto questo, dicendoci che tutti gli anni nel giorno dell'epifania si fa questo battesimo generale, nel modo e col rito precisamente descrittoci dall'altro religioso.

Ed ora abbandoniamo col nostro frate la Palestina, e per Gerico e lungo il Giordano andiamo con lui a Damasco. Di Damasco ci è data una descrizione abbastanza ampia. È accolta la leggenda che fosse fondata sul luogo dell'uccisione di Abele (2), ed è descritta la sua postura, la grandezza, le ricchezze, i costumi. Non ci soffermeremo a questo luogo, perchè dovremo tornarci; noteremo solo nel Nostro alcune cose più importanti o più curiose. Sulla ricchezza delle mercanzie di Damasco è detto " che ivi altri non potrebbe adomandare cosa, ivi non la trovasse "; ci è dato il numero di tutti gli operaj delle diverse arti e mestieri, come settanta mila orafi e cambiatori, ventimila giardinieri, ventitre mila lavoranti in mare ecc., e quello delle moschee, che si fanno ammontare con evidente esagerazione a diecimila (3). Quanto ai costumi, sono curiosi quello d'illuminare le strade con " molte lampane appiccate ", di colorire le case di legno con tinte azzurre, di comperare, ricchi e poveri, vivande cotte " nelle piazze e nelle strade " ecc.

Notiamo che grande è la simiglianza fra il nostro Niccolò ed i viaggiatori di Firenze in questa parte; infatti sì l'uno che gli altri ci parlano della chiesa di S. Maria di Sardena col suo olio miracoloso (4), del luogo della conversione di S. Paolo, di quello

(1) Cfr. p. 22.

(2) Vedi a proposito la nota del Bacchi a p. 10, vol. II.

(3) Cfr. le note del Bacchi.

(4) « E lo detto olio in capo di VII anni diventa carne; ed è buono a ogni infirmità e a fortune di mare ».

dove Caino uccise Abele ecc. Solo il Nostro a questo punto fa una digressione sui discendenti di Caino, dicendo che non possono stare più di tre dì fermi in un medesimo luogo senza diventar " *verminosi* „ e morire, che sono di colore terrigno, che vestono diversamente da gli altri uomini, che predicano la ventura a chi la richiede loro, come fecero appunto due di essi a lui e a' suoi compagni. Come nota l'illustratore del testo, questi devono essere zingari, fatti, non si sa come, discendere dal fratricida. Continua l'uniformità accennata, per tutto il resto della peregrinazione, che ha termine a Beirut, dove e gli uni e gli altri s'imbarcano. Se non che, laddove i Fiorentini si dirigono alla volta d'Italia pel ritorno, il frate tiene, come si è detto, altra via, e va in Africa a visitare gli stessi luoghi che quelli avean veduto nell'andata. Appunto per questo, lasceremo per ora che il nostro frate vada pel suo viaggio, e torneremo a lui, quando tratteremo dei fiorentini, avvertendo soltanto come, partito poi dall'Egitto, ei va di nuovo a Famagosta, donde salpa diretto all'Occidente. Ma al ritorno la fortuna non gli è più favorevole che all'andata; infatti, appena partito da Cipro ha due tempeste, la seconda delle quali fu la maggiore ch'ei sostenne, sicchè la nave dovette ricoverarsi nell'isola della Sapienza, vicino a Modone nella Grecia meridionale. Durante il soggiorno in questa isola, due galee, armate di tutto punto, assalgono la nave, e sono respinte soltanto dopo lunga e difficile battaglia.

Partiti di là, egli ed i suoi sono costretti da un'altra burrasca a rifugiarsi in Parenzo nell'Illiria. Quivi il nostro frate e il suo compagno stanchi dei pericoli del mare, discendono e deliberano di tornare per terra; ma cominciato appena il viaggio, sono assaliti da sei malfattori, presi, derubati, legati, condotti in una selva e costretti a servire da capezzale ai malandrini. Niccolò riesce, approfittando del sonno di costoro, a fuggire, e passata la notte su di un albero, legandovisi con il cordone, aspetta, parte dormendo e parte desto, il nuovo giorno; e ritorna a Parenzo, dove, pochi giorni dopo, lo raggiunge anche il compagno. Di qui finalmente giungono a Venezia, ringraziando Iddio di averli fatti ritornare sani e salvi da

un viaggio così disastroso, nel quale erano morti cinque frati e altri secolari, che si erano loro accompagnati.

E così ha termine questo lungo viaggio, importante per le notizie relative ai luoghi santi della Palestina e all'Egitto, per le notizie e le descrizioni naturali e storiche, e per le molte avventure vivamente e candidamente narrate, che ne rendono piacevole la lettura.

IV.

Circa quarant'anni più tardi, da persone di condizione assai diversa da quella dei due di cui ci siamo occupati fin qui, fu impreso quel viaggio, del quale i tre mercanti Fiorentini ci hanno lasciate le relazioni.

Nell'esame complessivo che faremo ci saranno di aiuto, oltre i due precedentemente studiati (e più specialmente il secondo), alcuni viaggi francesi dello stesso secolo, come il " De itinere Terrae Sanctae " di Ludòlphus de Sudheim [1], il brevissimo " Voyage d'un maire de Bordeaux " intitolato " Thomas Brygg Itinerarium in Terram Sanctam domini Thomae de Swynburne ", e finalmente il viaggio altre volte nominato del sig. D'Anglure, che per avere alla distanza di dieci anni visitato gli stessi luoghi dei Nostri, può insieme con quello di fra Niccolò ottimamente servirci di termine di confronto. Siffatto lavoro, sebbene in piccolissima misura, e con diverso scopo, hanno fatto gli editori di questo viaggio francese, i quali però non avevano sott'occhio se non la sola relazione del Sigoli, che è la meno importante delle tre. È strano poi che essi, i quali nella loro pubblicazione fanno uso del viaggio del Sigoli, non mostrino conoscenza diretta di quelli del Frescobaldi e del Gucci, tanto più che non ne ignoravano l'esistenza, come si rileva dalle seguenti parole: " L'éditeur (del viaggio del Sigoli)

---

[1] *Arch. de l'Or. lat.* II, p. 329. Leggi la interessante prefazione.

ajoute en note che le premier (Frescobaldi) et le troisième (Gucci) compagnon de Sigoli ont aussi écrit chacun la relation de leur pèlerinage „ (1).

Non è questo il luogo di dare cenni biografici intorno ai tre viaggiatori: quello che importa di sapere si è che erano mercanti di famiglie nobili, e, se popolane, molto note e stimate: un di essi, il Frescobaldi, " fu dei XX grandi che furono fatti di popolo l'anno 1379 „ (2), e fu — come egli stesso ci dice — ambasciatore " al vicario del re Carlo in Arezzo per cavarne la compagnia del conte Alberigo da Barbiano e quella del Villanuccio, i quali erano nella detta città e aveanla messa a saccomanno „ (p. 4); il Gucci poi, fu priore e ambasciatore del Comune.

Di questa loro condizione di uomini d'armi (3) e d'affari è naturale che anche nei viaggi si ritrovino non pochi accenni, ond'è che queste relazioni diversificano essenzialmente da quelle esaminate sin quì per le vive descrizioni delle città, dei popoli, dei costumi, per il confronto costante di questi con quelli d'Italia, e in ispecie di Toscana. Così Gerusalemme si dice che è grande come Pistoia (4), Betlem quanto Prato (5); nel deserto trovan sassi come ghiaia d'Arno (6); il muro che circonda una chiesa è simile alle Stinche di Firenze (7); il porto del Nilo avea tante navi, che tutte quelle che sono nei porti di Genova, Venezia ed Ancona non farebbero il terzo di queste (8) ecc. ecc.

---

(1) Prefaz. p. X, nota 1a.

(2) G. Lumbroso, *I descrittori italiani dell'Egitto e di Alessandria* (Memorie dell'Accad. dei Lincei, serie 3.a vol. 3 o) — Ne parla anche Giovanni Cavalcanti nelle sue *Storie*.

(3) Il Frescobaldi — come egli stesso dice — si trovò a *sette battaglie*.

(4) Sigoli, p. 212.

(5) Sigoli, p. 211.

(6) Gucci, p. 312.

(7) Frescobaldi, p. 75.

(8) Frescobaldi, p. 41. Di questi paragoni se ne trovano in tutta la descrizione.

Quali e quanti fossero i componenti la carovana lo dicono tutti tre gli scrittori, ma più esattamente il Gucci, del quale riportiamo le parole: " In prima Lionardo di Niccolò Frescobaldi con uno suo famiglio, che aveva nome Antonio da Pescia; Andrea di messer Francesco Rinuccini, che morì in detto viaggio, con due suoi famigli, cioè Piero e Cristofano; Santi del Ricco vinattiere con uno suo famiglio detto Piero e chiamato Bolognino; Antonio di Paolo Mei con uno suo famiglio che avea nome Niccolao di Firenze; Simone Sigoli; questi non avea famiglio e era servito da uno dei sopradetti famigli d'Andrea; Giorgio di messer Guccio con uno famiglio che avea nome Pietro Tedesco " (p. 419).

Era, come si vede, una vera e propria carovana, che partiva per un lungo e periglioso viaggio.

Giunti a Venezia, visitano, nel loro soggiorno di circa quindici dì (1), tutti i luoghi notabili e le chiese della città, che sono quasi le stesse delle quali ci parla anche fra Niccolò. Fra esse sono notevoli per le reliquie quella di S. Donato a Murano, dove si trovano " centonovantotto corpi di fanciulli piccolini interi, li quali dicono che furono del numero degli innocenti che Erode fece uccidere " (p. 8), e quella di S. Marina, della qual santa ci narrano la leggenda.

Stabilito di far porto in Alessandria e di lì giungere, attraverso il deserto, in Palestina, la sera del 4 settembre, dopo essersi comunicati, in numero di quattordici entrano in un brigantino, che li conduce alla nave; e, bevuto con la brigata che li avea accompagnati, nel nome dell'Onnipossente Iddio fanno vela. Dopo la prima tempesta, durante la quale affonda sotto i loro occhi una galea, che riportava più di cento pellegrini, toccato Zacinto e Modone, dove muore un prete di Casentino che era con loro, prendono l'alto, e il 27 settembre giungono ad Alessandria, ancorandosi al porto vecchio, assai lontano da terra, per timore dei Saracini. Durante la traversata da Modone ad Alessandria, è

(1) Diciamo circa 15 dì, perchè non partirono da Firenze e non giunsero a Venezia tutti nello stesso giorno.

notevole soltanto l'isoletta divisa in due, la quale " si dice, si divise per sè medesima quando i Viniziani recarono dalla città di Alessandria a Vinegia il corpo di S. Marco Evangelista, facendo luogo alla nave „ (1). La leggenda notissima si riferisce al rapimento del corpo di S. Marco fatto da Buono di Malamocco e Rustico di Torcello con quelle astuzie che tutti conoscono.

Importante per chi volesse occuparsi della storia degli usi e delle leggi relative all'ingresso delle navi nei porti stranieri, è la descrizione dataci più specialmente dal Frescobaldi del modo con cui sbarcarono, entrarono in Alessandria e proseguirono poscia la loro via. Pagati i tributi, furono condotti dal console, che assegnò loro quattro camere sopra un cortile " nelle quali non era che lo spazzo, ed in ognuna una gabbia, quasi come stia da capponi „, su cui posero gli stramazzi che aveano portato seco da Venezia, e dormirono. Appena lasciati liberi, visitano Alessandria vecchia, ricca di santi luoghi (2), e Alessandria nuova, fiorente di commerci e di industrie, dandoci minute notizie sulle vie e chiese, sugli abitanti, sui soldati e sul re (3), al quale devono presentarsi, e che li riceve stando " in su un tappeto con le gambe sotto, come stanno i sarti a cucire „.

Fra tutti i luoghi santi da essi visitati, i più importanti sono il carcere di S. Caterina, le colonne su cui furon poste le ruote per martirizzarla, " le quali per miracolo di Dio come la toccarono, tutte si spezzarono „ (4), il luogo dove S. Giovanni Boccadoro fece

---

(1) G. Lumbroso, op. cit. p. 430. La leggenda in volgare è pubblicata nella collezione dello Zambrini; ma in essa non si parla della divisione dell'isola.

(2) Il luogo ove fu tagliata la testa a S. Marco, e quello dove fu pur tagliata la testa a S. Giovanni ecc. furono visitati anche da fra Niccolò, il quale per altro ci dice assai poco di questa città.

(3) Quanto a questo re, doveva essere uno dei soliti ammiragli che governavano le varie città.

(4) Di questa notissima e amplissima leggenda riparlano altrove, e specialmente quando giungono al sepolcro della martire; ne trattano in più luoghi anche fra Niccolò e il sig. D'Anglure.

la penitenza ecc. Dopo una dimora di otto giorni partono alla volta del Cairo con una barca che risale il Nilo; e del fiume e delle terre circostanti ci dànno molte notizie, delle quali alcune storiche, come quella del luogo dove fu fatto prigione Luigi IX; altre di indole generale sul paese e sui suoi prodotti (1); altre assolutamente leggendarie, come quella che " il Nilo esce dal fiume Giordano, che esce dal Paradiso terrestre, e l'altra parte va per l'India....... e valica il Mar Rosso ". Questa leggenda riferita al fiume sacro dell'antico Egitto è comune a tutti i viaggiatori, che visitarono quella regione. Ne parlano oltre ai Nostri, fra Niccolò in più luoghi (II. 43. 51, 67), il sig. D'Anglure (p. 64), il Brygg (p. 381) ecc.

Del Cairo ci narrano molte cose, importanti anche dall'aspetto storico, come ad esempio il modo ed i mezzi con cui il Soldano d'allora era disonestamente salito al potere, ma che noi non possiamo che ricordare di volo.

Durante la loro permanenza al Cairo, vanno a vedere i celebri granai di Faraone, cioè le piramidi, della cui grandezza e solidità restano ammirati (2). Fra le cose che più colpiscono l'attenzione di tutti questi viaggiatori, sono le bestie per loro del tutto

(1) Fra queste, va notata una relativa a quel frutto, che chiamano *muse*, che ha la forma di un cetriuolo, e che in qualunque modo si apra mostra nell'interno la forma della croce. Questo frutto, chiamato dai nostri anche frutto della croce e frutto di paradiso, che secondo il Frescobaldi sarebbe « quello in che peccò Adamo », non è altro che il *Banano di Paradiso* (*musa paradisiaca*). Di esso parla in nota al viaggio di fra Niccolò (II, 191) il Bacchi, e dice che la croce è « un'illusione della pietà e della inclinazione al prodigioso, che si rinviene nei viaggiatori trecentisti; tagliato a traverso il frutto fra i tre semi che contiene presenta tre filamenti, i che si riuniscono al centro, e che per nessun conto offrono la sembianza della croce nè del crocifisso »: p. 193.

(2) Ne parlano con la stessa ammirazione anche fra Niccolò, p. 94, e il sig. D'Anglure, p. 65. È curioso che nessuno dubiti della verità storica della credenza, che li diceva fatti per ordine di Giuseppe in previsione della carestia. È evidente che fosse credenza universale, specie nel popolo.

nuove, come l'elefante, il coccodrillo, lo struzzo, la giraffa; e ce ne fanno delle descrizioni così curiose, così esagerate, così ingenue, che metterebbe proprio il conto di riferirle tutte. Ne citeremo una sola; quella che il Sigoli fa della giraffa. Mentre tutti la paragonano chi al cavallo, chi al cammello, chi alla capra, chi al cervo, chi ad altro quadrupede, egli ce la dipinge così: " La giraffa è fatta quasi come lo struzzolo, salvo che l'imbusto suo non ha penne, anzi ha lana bianchissima e fine, e ha coda di cavallo, e i piedi, cioè le gambe di dietro, sono alte braccia uno e mezzo, e quelle dinanzi sono alte braccia tre; ha piede di cavallo e gamba d'uccello, il collo sottile e lungo tre braccia e più; e 'l capo è fatto a modo di cavallo ed ha biondo nella testa, e ha due corna come di castrone....... Ella è veramente a vedere una cosa molto contraffatta " (p. 182).

E davvero molto contraffatta se la dovrebbe figurare, chi dovesse ricostruirla secondo questa descrizione! Altrettanto curiosa è la descrizione del *leonfante,* di cui più d'ogni altra cosa colpisce la loro immaginazione quel naso a forma di *budello,* che serve a tante cose, ed è all'occasione così terribile.

Molto ci sarebbe da trattenersi sulle particolarità dei costumi civili e religiosi dei popoli d'Egitto; ma in questo rapido esame non ci è dato parlarne a lungo. Non si può però fare a meno di riportare la descrizione delle prediche fatte dai sacerdoti maomettani: " Il cadì loro, cioè il vescovo loro monta in pergamo con una scimitarra a lato e comincia a predicare...... E poich'egli ha predicato, sì trae la scimitarra da lato e ignuda la tiene in mano dicendo: Chi vuole contradire a quello che egli ha detto sia tagliato per mezzo. Di che incontanente tutti cominciano a gridare ad alte voci: Così sia come egli ha detto ". (Sigoli, p. 188). Metodo più pratico e più sicuro per ottenere l'approvazione del pubblico non si potrebbe davvero escogitare!

Prima di partire dal Cairo la nostra carovana fa le *cerche* dei luoghi santi, che sono presso a poco gli stessi visitati mezzo secolo prima dal frate di Poggibonsi; primo fra essi la chiesa di

S. Maria della Scala e della Colonna, celebre per il doppio miracolo ivi avvenuto, dell'immagine scolpita che parlò e del lume che si vede sull'altare la mattina della domenica, dove talora comparisce Maria stessa con un libro in mano.

Partono dal Cairo il 19 ottobre ben forniti di vettovaglie e di stramazzi, di che caricano niente meno che tredici o quattordici cammelli, e passano vicino alla fonte fatta da Gesù (1) quando andò in Egitto, a quella fatta da Mosè, e al fico dove si nascose il nostro Signore prima della fuga. Dopo un assalto di Arabi nudi (2), che contentano con un po' di biscotto, giungòno ai monti Santi il 27 aprile a ore ventidue. Di questo luogo, che era esso stesso mèta di pellegrinaggi, il Sigoli non parla quasi affatto; e questa è un'altra prova del minor pregio della sua relazione. Maggiori e più particolari notizie ce ne dà invece il religioso Niccolò, che spende nella descrizione della chiesa, del convento, del sepolcro ecc. ben diciannove pagine.

La leggenda di S. Caterina è per modo nota, da dispensarci che qui se ne dia anche solo un sunto; una versione italiana di essa, riproducente quasi alla lettera quella di Jacopo da Varagine, è pubblicata nel 2° volume della collezione di *Leggende inedite* dello Zambrini. Ricordiamo soltanto i luoghi di maggiore importanza visitati dai pii viaggiatori; essi sono due: il monastero colla chiesa, dentro la quale c'è il corpo della santa, che emana continuamente un liquido sanatore di qualunque male; e in cima al monte Sinai, la pietra su cui gli Angeli ne deposero il corpo rapito da Alessandria, e che pel contatto si intenerì come cera, sì che ve ne rimase scolpita l'impronta.

Vicino a questo luogo, è la chiesa eretta in seguito al miracolo narrato da tutti i viaggiatori, di quei *calogeri* che, partiti dal monastero per l'invasione d'ogni sorta d'insetti, giunti quivi, incontrarono due donne, che li consigliarono a tornarsene indietro,

---

(1) Cfr. Niccolò da Pogg., II, p. 79.

(2) Anche fra Niccolò ne vede e ce li descrive, II, p. 129 e sgg.

chè avrebbero trovato nutrimenti sufficienti, nè sarebbero più stati molestati. Queste due donne erano S. Maria e S. Caterina, e, non c'è bisogno di dirlo, le loro predizioni si avverarono completamente (1).

Negli stessi monti vedono anche i luoghi relativi al rovo ardente, alle tavole della legge e a tutto ciò che è narrato nei capitoli III, XIX, XX dell' Esodo. Dopo aver visitato molti altri luoghi, come la grotta d' Elia ec., si partono dai monti santi, seguitando il cammino verso Gerusalemme. Ma a poca distanza incorrono in un grave pericolo, perchè sono assaliti da una squadra di Arabi armati, che li volean derubare, e coi quali, nonostante la valorosa resistenza di qualcuno dei pellegrini, dovettero venire a patti. Le tre narrazioni dello stesso fatto, quantunque un po' discordanti nei particolari, come nel numero degli assalitori, nelle cause dell'assalto e nei patti, concordano però tutte nell' ammettere che furono ingannati dal turcimanno. Questi finse di aver perduto la via e li fece girovagare pel deserto, finchè non furono sorpresi dagli Arabi, i quali si avvicinarono sotto pretesto di vedere il salvacondotto, e cominciarono a scaricare le robe dai cammelli e a rubare le cose di maggior valore. Il Frescobaldi e il suo famiglio si armarono di spada e li respinsero, ma gli altri non poterono o non seppero imitarli, per la qual cosa, se vollero riscattare tutte le loro cose, dovettero pagare ventuno o ventidue ducati: ricevuti i quali, la banda si ritirò. Nella stessa strada, prima di giungere a Gazera, anche fra Niccolò fu assalito da Arabi selvatichi, ma se la cavò assai bene, perchè quelli, udito dall' interprete che era povero, se ne andarono senz' altro.

Dopo dieci giornate di viaggio giungono a Gazera, la città da cui Sansone portò via le porte; appena giunti sono rinchiusi in una specie di albergo, che si chiama *cane*, dove stanno assai poco comodamente. Partiti di qui, dopo due giorni arrivano al sepolcro dei patriarchi, di cui parla anche Niccolò. È strano che tutti i

---

(1) Degli antichi viaggi ed itinerarj parlano estesamente di questi luoghi il *Pelerin. por aler en Jher.*, e la *Description* del Mousket.

viaggiatori mentre sono d'accordo nel porre nello stesso luogo questi sepolcri, non siano altrettanto d'accordo sui sepolti; per alcuni sono due grandi sepolture, e nell'una stanno i patriarchi, nell'altra le loro mogli (Frescobaldi); per altri son tutti in una sola (Sigoli); per alcuni, sono otto i corpi quì seppelliti, per altri, sei, per altri, anche più. Ma, come si vede, sono soltanto differenze di forma, inquantochè nella sostanza della tradizione nulla c'è di essenzialmente diverso.

Ma ecco che i nostri pellegrini son giunti alla mèta del loro viaggio; in questo stesso giorno difatti entrano in Betlem. Anche qui non daremo che una traccia assai sommaria del cammino e dell'ordine tenuto nella visita dei luoghi santi, soffermandoci solo dove questi viaggiatori ci dicono qualche cosa di nuovo, o almeno di diverso dai precedenti.

Il primo luogo a cui si dirigono è il sepolcro di S. Girolamo e la cappella ove tradusse in latino la Bibbia; poi vengono in ordine tutti gli altri luoghi relativi alla nascita di Cristo, già ricordati. Merita menzione speciale la tradizione riferita per primo dal Sigoli, che nella chiesa di S. Niccolò, a un miglio circa da Betlem, dove stette nascosta la Vergine al tempo della persecuzione, si trovi tuttora un po' del suo latte.

Questa tradizione è raccolta anche dal sig. D'Anglure; ma da nessun altro di quelli da noi consultati.

Usciti da Betlem, e passati pel celebre campo dei ceci, (il qual miracolo è qui riferito a Maria e non già a Cristo, come fanno i due precedenti religiosi), giungono finalmente, dopo tre mesi e mezzo dalla partenza d'Italia, a Gerusalemme.

Quivi si fermano " nel luogo dove smontano i pellegrini cristiani, che si chiama lo Spedale dei pellegrini ed è presso alla Chiesa del S. Sepolcro a una gittata di mano " (Gucci, p. 362). Secondo tutte le probabilità, questo albergo era un resto di quello dei cavalieri di S. Giovanni, come dimostra e il nome stesso di *Spedale*, e la indicazione del luogo ove sorgeva, non potendosi in niun modo confondere con quello dei frati minori, che, come si è

veduto, sorgeva sul monte Sion. La mattina seguente cominciano le *cerche,* e dapprima visitano questo monte, nel quale, oltre a tutte le cose notevoli già descritteci dagli altri, vedono il luogo detto *Canti Galli,* che, come facilmente s'intende, è il luogo ove S. Pietro rinnegò Cristo; poi il luogo dell'apparizione di Cristo agli apostoli, dove avvenne il noto miracolo che fece pentire S. Tommaso della sua incredulità; e per ultimo i dintorni del Sion, " i quali tutti quando Cristo fu crocifisso erano al di fuori di Gerusalemme ".

Su questo punto, sul quale si è molto discusso [1], osserviamo che anche il nostro Frescobaldi vide la contraddizione fra ciò che dicono le Sante Scritture sulla posizione del Sepolcro e del Calvario, e ciò che a lui si mostrava; ma a lui non potè nemmeno balenare il dubbio sull'autenticità di que' luoghi, e sarebbe una stranezza il pretenderlo; anzi ci fa sapere, subito dopo l'osservazione citata, che " Tito e Vespasiano feciono crescere la terra e missono dentro il Sepolcro e il monte Sion alla città " (p. 116).

Una notizia importante, perchè esatta e precisa, è quella sull'ingresso nel Santo Sepolcro. Già fra Niccolò ci avea detto che le chiavi le tenevano i Saracini e che bisognava pagare una tassa; ma così in generale; i fiorentini invece ci spiegano che delle tre chiavi della Chiesa, una la tiene il turcimanno del Soldano, la seconda l'ammiraglio di Gerusalemme, la terza i camarlinghi della loro fede. Per entrare la prima volta, si pagano sei ducati per testa, e si ha il permesso di starvi ventiquattro ore, ed anche un po' più; per entrarvi altre volte, quattro daremi o quattro viniziani d'argento. Appena entrati, i nostri viaggiatori vedono e visitano — precisamente come fra Riccoldo — il luogo in cui furono fitte le tre croci, " alto e solevato braccia XX e più dal piano della detta chiesa, e vi si va per una scala di pietra, come si sale in S. Maria Novella alla cappella degli Strozzi " (Gucci, 375).

---

[1] Vedi Munk, *Palestina,* p. 58, ove parla con molta profondità della questione che qui accenniamo di passaggio.

Della leggenda biblico-evangelica sul Legno della croce e sulla testa d'Adamo, tutti accennano qualche cosa, nessuno però ce la narra per intero, e nemmeno nei dati più interessanti.

È cosa notevolissima che in questi viaggi dei secoli XIII e XIV, impresi quando erano appena cessate le guerre sante, che aveano commosso tutto l'Occidente, e che dovevano aver lasciato in tutti i paesi grandi ricordi, se ne trovino soltanto rarissime menzioni, ed anche assai generiche, come se si trattasse di fatti remoti, di cui si avesse languida memoria. Abbiamo veduto uno di questi accenni, cioè alla prigionia di Luigi IX; un altro è appunto qui, dove, parlando il Frescobaldi delle cappelle della Chiesa del Sepolcro, dice: " E come tu entri dentro a man diritta sì v'è un'arco di pietra a modo di sepoltura, tutta sopratterra, nella quale fu seppellito il corpo di Gottifredi di Buglione, e dalla mano manca dirimpetto a questa si è un'altra arca in simile modo et in propria forma, nella quale fu seppellito il corpo del fratello di detto Gottifredi, *i quali morirono di là quando feciono l'acquisto di Gerusalemme e delle Terre Sante d'oltremare* " (p. 119). E con parole quasi simili ne discorre anche fra Niccolò (I. 83).

Null'altro di notevole si trova nel resto del pellegrinaggio entro Gerusalemme.

Usciti di città, partono alla volta del Giordano, dove appena giunti si bagnano. E questa doveva essere una pratica religiosa di grande importanza, perchè i nostri entrano nel fiume il 26 di novembre, cioè nella stagione fredda e delle pioggie, quando non dovea esser certo un sollazzo il tuffarsi nelle acque correnti. A ciò si aggiunga, che molti di essi non sapevano nuotare, e con gran paura stavano attaccati agli arbusti, crescenti lungo la sponda. Giunti al mar Morto, di cui anche il frate di Poggibonsi ci ha dato una descrizione assai tetra, raccontano tutte le credenze relative a quello: " Questo è a modo d'uno grande stagno, e in quest' acqua non vive di niuna generazione di pesce, nè anguille, nè niuno legno vi sta a galla; ed ogni uccello che vola sopra esso vi casca dentro morto " (Fresc., 123). E quasi le stesse parole ri-

pete il Gucci, aggiungendo che " in grande odio e abominio l'hanno nello paese di là a vederlo e udirlo ricordare (p. 381) ". Queste credenze, che ricerche scientifiche (1) hanno dimostrate parte false e parte esagerate, erano già vive al tempo di S. Girolamo, che ne dice quasi le stesse cose nel suo Commentario di Ezechiele (p. 47, 9). Non lontano di lì è il monte della Quarantana, già ricordato dai viaggiatori precedenti, presso cui viveva un romito, del quale ci è data una viva e felice descrizione. E giunti di là a Betania, i nostri viaggiatori parlano naturalmente della resurrezione di Lazzaro e del suo sepolcro, che, allora come oggi, si mostrava incavato nella roccia.

Ed ecco che ci si ripresentano, di poco alterate o arricchite, le due leggende dell' incontro di Maria e di Elisabetta e delle reverenze e degli omaggi del nascituro Giovanni, e del monte che ricoverò nel suo seno Elisabetta ed il figliuolo perseguitato.

Terminato il pellegrinaggio per la Giudea, il due di dicembre partono per Damasco e, passando per la Samaria e la Galilea, delle quali ricordano soltanto i luoghi più celebri, pernottando in varj *cani,* giungono in quella città il 9 dello stesso mese. Se non che, ricevono un' accoglienza assai poco lusinghiera; sono invero fatti segno a una fitta sassaiuola, che spaventa tutti, ma specialmente il Sigoli, il quale ci confessa di aver avuto una grande paura. In Damasco dimorano cinquantadue giorni, durante i quali muoiono due della compagnia, Andrea Rinuccini e il famiglio Bolognino. Fra le molte cose notabili che visitano, la più interessante è la Chiesa, dove è la tavola di Nostra Donna, della cui miracolosa virtù il Frescobaldi fa il racconto.

Infatti, dice come un prete che la teneva nella sua stanza, avendola portata seco a Gerusalemme, non la trovò più, perchè era tornata al posto consueto; e come, essendosi questo stesso fatto verificato tre volte, finalmente " questa tavola, dove prima era legno dipinto d'una imagine di Nostra Donna, diventò dalla

(1) Vedi CHATEAUBRIAND, WOLNEY, POCOKE, MUNK ecc.

parte di dentro carne, e sempre gitta gocciole di sudore „ (p. 125). Questo liquido, come tutti gli altri che avea trovato fra Niccolò, ha virtù portentose: e infatti avendone il buon mercante preso una piccola quantità, ei guarì " d'un certo bitorzolo che aveva nella gota „ e, tornato a casa, sanò ad un tratto completamente un suo fanciullo, che aveva male ad una gamba.

Bella e piena di vivezza e di brio è la descrizione dataci dal Sigoli delle ricchezze e dei costumi di Damasco, che pareggia o supera quella dataci dal frate di Poggibonsi.

Interessante è poi quel passo in cui si descrive la crudele pena inflitta ad un omicida in cospetto del pubblico (Fresc., p. 138), e così pure è curiosa l'asserzione del Gucci, che la Mecca " confina con l'India „: notizia da mettersi a pari con la descrizione del corso del Nilo, e con quella di fra Riccoldo, che dal monte Tabor vede una parte d'Italia.

Il 29 gennaio i pellegrini partirono da Damasco e giunsero a Beirut all'entrata di quaresima. Qui c'è discordanza fra le tre relazioni, non solo sul giorno ma sul mese della partenza. Siccome però viaggiarono indubitatamente insieme (1), e d'altra parte il Sigoli e il Gucci ci dicono fin l'ora della partenza, andando perfettamente d'accordo, è da credere che l'errore l'abbia commesso il Frescobaldi, se anche questa sia la prima volta che ci si dimostri inesatto.

V.

Ci resta da dire brevemente del manoscritto, che riproduciamo in appendice. Esso è tratto dal codice Panciatichiano n. 32 " Itinerario ai luoghi santi d'oltremare „: va da carte 1 *retto* a carte 8 *verso*, ed è del principio del secolo XIV. È mutilo in principio ed in fine. Il titolo stesso lo designa come itinerario, ma è assai più ricco di notizie, che non quello pubblicato dal Melga e dal Gargiolli, del quale si è già discorso.

(1) Tutti tre dànno il nome del padrone della nave, Niccola Riccio.

Alla prima lettura fermarono subito la nostra attenzione alcune parole, evidentemente italianizzate più che tradotte, come *Santo Estiano, porte oire* ecc., sicchè ci venne subito il dubbio che fosse versione di un itinerario francese. Ma e perchè è mutilo, e perchè al principio narra una storiella, che non si ritrova in nessuno degli altri viaggi o itinerarj, più difficile riusciva la ricerca dell'originale; però un più attento studio e un più rigoroso lavoro di confronto ci condusse a scoprirlo nei " Pelerinages por aler en Jherusalem ". Non è già per ciò senza importanza. Anche prescindendo dal pregio linguistico che, per essere uno scritto dei primi decenni del secolo XIV, indubbiamente gli è proprio, questo testo contiene in sè certe cose, che lo rendono abbastanza rilevante. Abbiam detto che nel principio è narrata una favola, la quale non esiste nè nell'originale francese, nè negli altri itinerarj e viaggi. Or bene questo non è fenomeno isolato; il trecentista traduce, ma quando arriva ad un fatto che conosce, non resta più fedele al testo, ma fa di suo aggiunte più o meno lunghe. La maggiore è quella accennata; ma ce ne sono altre. Così, a esempio, ad un certo punto l'itinerario francese dice: " ilueques cuilli David les. v. pierres dont il occist Golias ". Si parla di un avvenimento notissimo, ma il traduttore non si lascia sfuggir l'occasione di aggiungere tutto quello che ne sa: " Quive colse David v. pietre di che elli uccise Gholia, lo grande gigante delle Filistei, che molto era forte e fellone a quello tempo contro lo popolo di Dio; et sì non lo uccise elli se non colle tre pietre di quelle cinque, le quali elli le mise dentro in della fronte l'una dopo l'altra chon sua rombola, ch'elli avea al tempo ch'elli guardava le pecore ".

Così, parlando di Betania, il francese dice semplicemente: " et là resuscita le ladre en son monument ". Ma il nostro sapeva che ivi era un tempio a lui consacrato, sapeva che il miracolo era avvenuto per le preghiere delle sorelle del defunto, e non sa adattarsi a tacer tutto ciò. " Betania là ove nostro singnore yesu christo risuscitò santo Lazaro. In Bettania sì à una molto bella ecclesia fondata a nome di Santo Lazaro; di fuori Bettania uno

pogo trova l'uomo lo luogo, là ove Maria e S. Maria Maddalena corseno verso il nostro singnore, quando elli venne quine, apresso la morte del sancto Lazaro loro fratello „. E così continua a fare in tutti i luoghi, ne' quali le sue cognizioni superano le notizie del testo originale.

Questo è di anonimo autore e di incerta data, essendo quella assegnatagli nelle pubblicazioni dell'Oriente latino, solamente congetturale. Ad ogni modo non esce dai limiti del secolo XIII. Non tutto però il testo italiano ne dipende direttamente. Il nostro codice comincia quando siamo già a Cesarea, ossia, mancano, secondo ogni probabilità, due o tre pagine, nelle quali si doveva descrivere l'itinerario da Acri a Cesarea. Ma di quì sino a Gerusalemme, quantunque ci sieno tracce evidenti di traduzione dal francese, pure queste non provano che sia stata fatta dai suddetti *Pelerinages,* come invece avviene dopo. Se non che l'editore di questi fa notare nella prefazione, che al momento della edizione, M. Paul Meyer esaminando a Cheltenham nella biblioteca Philipps un manoscritto, trovò ch'esso era un'altra redazione un po' differente dei suddetti *Pelerinages*. Ora, senza pretendere di cogliere nel segno, si può supporre che questa seconda redazione, appunto perchè un po' più estesa nel viaggio fino a Gerusalemme, sia stata preferita dal nostro trecentista, amante di abbondare — come s'è visto — anche dove non ce ne sarebbe stato bisogno. Ma diciamo che ciò si può soltanto congetturare, perchè questo secondo testo — che crediamo tuttora inedito — non abbiamo potuto consultare. Quanto alla favola di Cesarea, che quì non riportiamo perchè è trascritta nella copia del codice, è una di quelle storielle morali in cui si dimostra come talora chi vuol ingannare altrui, resta preso nei lacci tesi, per volontà suprema di Dio.

Che però da Gerusalemme in là il nostro manoscritto sia una vera e propria traduzione dei *Pelerinages por aler en Jherusalem,* lo provano alcuni passi che qui riportiamo.

À l'issue du cuer, à la senestre main, est lī mont de Calvaire, où Dex fu mis en crois, et par dessous est Golgata ou le precies sanc de Nostre Salveor chaï sus la teste d'Adam. Emprès la tribune, de costè le maistre autel, dessouz monte Calvaire est la colompne où Nostre Sire fu liés et batus; iluec a une descendue de XL degrés est le lieu où madame Sainte Helene trova la vraie Crois. Emprès le cuer à l'issue à main destre du Sepulcre, est la prison de Nostre Seignor, et là doit estre une chaiene dont il fu lies ecc. ecc. *Pelerinages* etc. (p. 93-94).

Poi alla scita del coro a man manca si è monte Calvario là ove Dio fu messo in croce; disotto si è Golgota, lo luogo ove sangue del nostro Signore cadde e passò la sassa; e quive presso dentro delle tribune dello mastro altare, sotto monte Calvario si è la colonna là ove lo nostro Singnore Yesù Cristo fu legato e battuto dalli Giudei tutto inudo innanzi sua benedetta passione. Allato di quine a una disciesa di XL scalei di gradi sì trova l'uomo lo luogo là ove S. Elena trovò la santa verace crocie del nostro Singnore Yesu Christo, et apresso d'esso coro alla uscita del sipulcro a man diritta sì è la pregione del nostro Signore, e dev'essere la catena colla quale elli fu legato.

En mi le Temple est la grant Roche Sacrée ou est l'arche de Nostre Seignor, ou tens David et là estoit le Viel Testament, et la Verge d'Aaron, et li VII Candelabre d'or, et la Huche où estoit la Manne qui venoit du

In nel mezzo di quello templo si è la grande sassa sagrata là ov'era l'arca del nostro Singnore et la verga d'Aron et le tavole del vecchio testamento et li VII candellieri dell'Oro et lo......... (1) là ove solea essere

(1) Il codice pare leggere *usce;* probabilmente l'anonimo non intendendo il significato della parola *huche,* la trascrisse tale quale, cercando di italianizzarla.

ciel, et le Feu qui solait devorer le sacrefice que l'en faisait, et les Tables du Viel Testament, et l'Uile qui degoutoit dont li rai et li prophete estoient enoint. (p. 94-95).

la mamma che venia dal cielo, et lo fuoco che veniva et che divorava lo sacrificio, et l'olio che logorava, di che li re et li profeti del nostro Signore erano unti.

PARTE SECONDA

Terminato lo studio analitico dei singoli viaggi ed itinerarj, è ora tempo di raccoglier le vele per venire a qualche conclusione. E prima di tutto, quanto allo scopo per cui erano fatte queste peregrinazioni, che è naturalmente ciò che bisogna stabilire per primo, in diversi luoghi direttamente o indirettamente appare che fu essenzialmente religioso. Questo non può esser dubbio per i due frati, il primo dei quali, — come si è veduto — ce lo dichiara espressamente, e ce lo mostra con lo zelo ardente delle sue *cerche;* ed il secondo, quantunque non lo dica, lo lascia assai bene intendere, sia per la durata della sua peregrinazione (1), sia per la moltiplicità dei luoghi santi visitati. Più incerta invece può sembrare la conclusione per i pellegrini Fiorentini; de' quali abbiamo a suo luogo fatto osservare alcune note caratteristiche per le quali diversificano dagli altri. Si potrebbe domandare: cotesta carovana di uomini di mondo si mosse per andare a Gerusalemme imprendendo un viaggio così dispendioso (2) e pericoloso per scopo di religione, o non piuttosto per ragioni commerciali, o

(1) Dice esso stesso nel principio del suo proemio, che spese più di quattro anni di tempo.

(2) Quanto alle spese, il Gucci lasciò in fine della sua relazione una lunga e particolareggiata nota, da cui risulta che il viaggio costò per ciascuno 300 ducati d' oro e più.

anche per semplice desiderio di visitare luoghi celebri e sconosciuti? La risposta non è ormai difficile.

Nella prefazione al viaggio del sig. D'Anglure gli editori parlando della relazione del Sigoli — la sola che conoscessero — esprimono su di essa questo giudizio: " Aux indications plus ou moins historiques, aux pieuses réflexions inspirées par la vue des lieux-saints, se mêlent des détail plus *réalistes,* tel que relevés de dépenses, aperçus sur le prix des denrées, les frais de logement et de nourriture; détails et préoccupation que le seigneur d'Anglure a négligé de consigner sur ses tablettes, mais qui ne pouvaient être omis par les voyageurs florentins, *pélerins sans doute, mais avant tout négociants par état* " (p. X).

Nulla di più giusto di questo ultimo giudizio. Non si può davvero in nessuna delle tre relazioni cercare quelle lamentele e quell'ardore religioso, che abbiamo notato sopra gli altri in Fra Riccoldo. L'unico punto in cui si trovano alcune parole, che esprimono il dolore dei pellegrini per la schiavitù della Terra Santa, è ben lungi dal somigliare al pianto addolorato del frate predicatore, o alla declamazione del francescano: " Dicono i monaci di quella chiesa (S. Caterina) che il corpo v'era quando il paese era a mano dei Cristiani, e poi quando *per difetto de' cattivi Cristiani venne a mano dei Saracini, e ancora per nostro difetto il tengono,* venne alle mani dei detti Saracini il detto corpo di Santa Caterina, ed eglino l'arsono " (Gucci, p. 321).

Così pure la vista dei luoghi santi di Gerusalemme e dei dintorni produce in loro assai minore impressione e commozione, che non negli altri sì antichi come contemporanei. E mentre sul sepolcro di Cristo, S. Paola *lapidem resurrectionis quasi sitiens desideratas aquas lambebat,* e, per venire a' nostri, fra Riccoldo si commuove sì da desiderare di morire in quell'istante che lo vede, e " con gli occhi della mente e della fede " si riproduce dinanzi la figura di Cristo morente, i nostri bravi Fiorentini si contentano di osservare: " e quello luogo è di molta divozione ".

Similmente, ben diverso è il genere di vita, che menano questi

pellegrini così durante il viaggio, come durante la dimora in Palestina. Basterebbe volgere uno sguardo alla già ricordata nota delle spese del Gucci per convincersene tosto. Ma anche senza ricorrere a quella, nelle relazioni stesse troviamo indizj più che sufficienti per conoscere che cercavano di vivere col minor disagio possibile. Così, dopo una lauta cena a Venezia in casa di messer Remigi Soranzi, saliti nella nave per partire, non dimenticano di portare insieme a libri, a reliquie ecc., degli stramazzi de' quali si servono nella traversata del deserto, e una botte di *buona malvagìa*, che prima di giungere ad Alessandria asciugano completamente, e che hanno cura di riempire prima di mettersi pel deserto. (Frescob., 12, 31). Così, dopo due giorni di faticose *cerche,* giunti al convento del monte Sion, Andrea Rinuccini ristora i compagni delle fatiche durate con una *piatanza,* che riscuote l'approvazione degli stessi frati del convento. (Gucci, 388).

Per quello poi che riguarda la loro condizione di mercanti, e l'interesse vivissimo con cui visitano i mercati delle città pei quali passano, basta dare uno sguardo alle pagine dove ce li descrivono, e per citarne una, a quella che il Sigoli dedica al mercato di Damasco: " E quivi trovi tutte quelle generazioni di cose, che tu sai addimandare o divisare; delle più belle cose del mondo vi si trovano e dei più nobili e ricchi lavorii, per tale che andando veggendo per la terra, sono tanti li ricchi e nobili e delicati lavorii d'ogni ragione, che *se tu avessi i denari nell'osso della gamba, te la romperesti per comprare di quelle cose* " (p. 217).

Un entusiasmo così sincero non si è mai destato in nessuno di loro alla vista dei luoghi santi, neppure di quelli più celebri e di maggior devozione; nè a tale o somigliante jattura mostran mai che si assoggetterebbero per avere le più preziose reliquie, che si contentano di rubare di nascosto (1).

Se però tale è la natura e il carattere di questo viaggio dei tre, conforme alla condizione stessa di chi l'aveva intrapreso, non bi-

(1) Per es. il liquore che esce dalle orecchie di S. Caterina.

sogna già credere che lo scopo non ne fosse essenzialmente religioso. Da troppi luoghi, da troppi accenni si rivela che essi andarono per visitare il S. Sepolcro, e per nessuna altra ragione. La nave che li condusse fino ad Alessandria era di un mercante veneziano, appartenente ad una delle più nobili ed illustri famiglie della città, di messer Lorenzo Morosini; e questa nave che viaggiava per commercio, fu caricata di panni lombardi, ariento in verga, rame, olio, zafferano e altre mercanzie; ma con queste nulla han che vedere i nostri viaggiatori, i quali invece portan seco " libri di Bibbia e di Vangeli e morali, e tazze d'argento " per donare a qualche santuario. Per questo viaggio aveano chieste ed avute dal papa le solite indulgenze che si concedevano ai pellegrini, e che talvolta ne spingeva alcuni a imprendere il viaggio. Così, che lo scopo fosse devoto, si rileva oltrechè dal cerimoniale di partenza (se ci è permessa la frase), che poteva essere di uso generale, dalle parole stesse del Frescobaldi, che, caduto malato a Venezia, gli amici volevano persuadere a non partire.

" Alle quali parole risposi che io non tentava Iddio, anzi mi rimetteva nella sua misericordia; e che, non che fare d'uno infermo sano, ma d'uno morto vivo gli era leggiera cosa; e che io era disposto veder prima le porte del Sepolcro che quelle di Firenze, e se Iddio avesse permesso che il mare fusse mia sepultura, ch'io era contento " (p. 11). Durante il tragitto del deserto cercano di convertire alla fede cristiana il loro turcimanno, e ci riescono in parte; ma non contenti di questo, volevano anche parlare alla moglie, " per vedere se noi potessimo fare alcun frutto in onore di Dio " (Fresc., p. 58). Così, finalmente, nelle visite dei luoghi santi, esercitano tutte le pratiche religiose con devozione, e nella chiesa del santo Sepolcro stanno ventotto ore senza mangiare nè bere (Gucci, 379). Nè ci pare che siano necessarj altri argomenti. Naturalmente, per la loro natura pratica e calcolatrice, molte cognizioni profane traggono da questo pellegrinaggio, e importanti missioni vengono loro affidate; come quella del re Carlo, che incaricò il Frescobaldi di osservare dove si potesse pigliare porto a gente d'arme, e quali

fossero i luoghi da campeggiare, e quali atti a maggiormente vincere in battaglia, avendo egli intenzione " di fare il passaggio oltra mare ". Ma queste o altre simili osservazioni che per conto proprio o per conto altrui vengono facendo, non tolgono nulla allo scopo essenziale e quasi diremmo esclusivo del viaggio, che fu religioso.

Se dunque questi pellegrini si dirigevano alla volta di Terra Santa spintivi soltanto da puro zelo religioso, quelle grandi maraviglie che narrano, e che in sè hanno tanto dell' incredibile, da farci stupire che persone colte e di senno, quali essi erano, potessero raccontarle, le narrano essi in buona fede, essendone convinti, o per il poco lodevole intento di darle ad intendere, o per averle sentite dire, senza volerle come cronisti coscienziosi nè avvalorare colla propria autorità, nè infirmare col mostrar di non crederle? Premettiamo tuttavia, che qui non intendiamo parlare dei miracoli, che già si trovano nelle sacre scritture o nelle più antiche e più note leggende, perchè queste erano patrimonio comune di tutti i credenti, e nessuno allora avrebbe ardito dubitarne.

Prima di tutto, per quanto sia sempre stato carattere speciale dei viaggiatori l' esagerare, o magari inventare di sana pianta, cose e avventure maravigliose, per accrescere merito a sè, o pregio alle loro opere, per varie rilevantissime ragioni siamo indotti ad escludere assolutamente nei Nostri l' intenzione di mentire e di ingannare i lettori. In primo luogo, i viaggi che essi imprendevano erano tutt' altro che nuovi ed inusitati, perchè, come si è visto, fino dai primi secoli dell' èra Cristiana, da ogni parte di Europa soleano accorrere a Gerusalemme pellegrini, fra i quali molti lasciavano scritte nelle varie lingue le loro relazioni. Non sarebbe stato dunque facile il narrare cose non fondate nè nel fatto nè nella tradizione, e non confermate da altri precedenti itinerarj o viaggi, ed esser tuttavia creduti. Non solo dunque, secondo noi,

mancava ai nostri viaggiatori la possibilità, ma anche la più lontana intenzione di raccontar coscientemente delle frottole.

Senza dubbio, quando sentiamo il Sigoli raccontare con la più grande serietà, che videro un dente mascellare del gigante Golia, il quale fecero pesare, e pesò libbre ventuna e oncie nove [1] (p. 266), e fra Niccolò parlare della coscia di S. Cristofano, lunga dall'anca al ginocchio quattro grandissime spanne, e tante altre simili stravaganze, non possiamo trattenere un sorriso e forse un leggiero dubbio sulla buona fede dei narratori. Ma bisogna riportarci al tempo in cui essi vivevano, alle cognizioni e alle credenze d'allora, e pensare al luogo per cui peregrinavano. Erano quelli — come è ben noto — tempi di zelo e di superstizione religiosa, onde nell'Italia stessa vediamo avere grande autorità la chiesa ed il clero; tempi in cui vigeva robusta la fede, non solo nella vera religione, ma anche e forse maggiormente nelle leggende, delle quali essa si era andata mano mano arricchendo. Si aggiunga che essi viaggiavano in luoghi santi, ne' quali Dio e i suoi profeti erano più volte apparsi al popolo eletto, in cui Cristo era venuto a salvare l'umanità, e dove esso e tanti suoi discepoli avean trovato la morte. Le guide, che mostravano i luoghi santificati dalla venuta del Salvatore, certamente credevano anch'esse a ciò che narravano, o se anche a qualche cosa in cuor loro non prestavano intera fede, non palesavano al certo questa incredulità. I nostri viaggiatori erano pieni di un religioso terrore nel calpestare quel suolo segnato dalle orme di Cristo, del quale fin da bambini aveano inteso ricordare con riverenza i luoghi principali, e avrebbero quindi reputato eretico e sacrilego chi avesse mostrato o sentito diffidenza verso quanto ad essi si narrava, a cui avean creduto i loro padri e i lontani predecessori.

Chè anzi, se in qualche punto di minima importanza, e del quale non è ben fermata la tradizione, hanno un po' di incertezza, non

---

(1) Notizia confermata dal sig. D'Anglure, p. 4.

si vergognano di porre dei " si dice "; e ciò fanno specialmente i tre ultimi viaggiatori, di carattere più pratico e di condizione laici.

Abbiamo più volte accennato nel corso di questo studio ai pericoli di tali viaggi, e li siamo man mano venuti enumerando e considerando brevemente. Vediamo ora di raccogliere tutte le sparse notizie, perchè è interessante vedere come questi pellegrini, che andavano fra popoli non solo di razza e di religione diversa, ma co' quali eran da poco cessate guerre atrocissime pel dominio della terra da loro abitata, fossero accolti e trattati dai reggitori e dalle popolazioni.

Quando si parla dei pericoli in che incorrevano questi pellegrini, bisogna distinguere quelli proprj del viaggio, specie se per mare, e quelli proprj de' pellegrinaggi. Fra i primi principalissimi eran quelli delle tempeste e dei pirati, onde nessuno dei nostri andò incolume: quelli (s'intende) che ci parlano della traversata da Venezia ad Alessandria od a Giaffa. Vedemmo infatti come Niccolò da Poggibonsi si sia assai trattenuto a descriverci le terribili tempeste, che travagliarono la sua nave, e gli assalti dei corsari, cui quella fu fatta segno sì nell'andata come nel ritorno. Così il Frescobaldi ci parla a lungo delle due tempeste, che ebbe nell'Adriatico, in una delle quali affondò sotto i suoi occhi quella galea carica di pellegrini " di cui affogoronne circa dugento, tutta povera gente, e per pagare poco nolo si missono in sì cattivo legno, come avviene le più volte che le male derrate sono dei poveri uomini " (1). Così anche il sig. D'Anglure ebbe a soffrire due tempeste, una presso Rodi e l'altra poco dopo usciti d'Alessandria.

---

(1) Vero è che di tale sventura si consola ben presto, soggiungendo: « Secondo nostra santa fede costoro s'avranno avuto miglior mercato di noi, perocchè penso sieno ai piè di Cristo » (Fresc., p. 15).

Pericoli non ancora direttamente ma indirettamente dipendenti dallo scopo, se non dal carattere di tali viaggi, sono quelli provenienti dagli Arabi del deserto. Diciamo indirettamente dipendenti, perchè, se è vero da una parte, che coloro li assalivano e tentavan derubarli, non perchè fossero cristiani o pellegrini, ma semplicemente perchè da quelle carovane di viaggiatori speravano trarre buona preda, bisogna d'altra parte considerare, che codesta via era stata presa dai nostri per l'unico scopo di visitare i monti santi; nè certo molti che non fossero pellegrini solevano tenerla. Infatti, le sole carovane che Niccolò e i Fiorentini incontrano sono di pellegrini, e il turcimanno che dice al Frescobaldi di aver fatto settantasette volte quel viaggio, aggiunge " facendo scorta a' pellegrini che andavano al S. Sepolcro ".

Venendo ora a parlare dei pericoli assolutamente inerenti alla natura dei viaggi, dobbiamo subito osservare che dalle relazioni di questo secolo, sì italiane che francesi, non apparisce che i pellegrini europei fossero presi di mira come ne' tempi anteriori, quando fervevano le crociate o nei periodi fra l'una e l'altra di esse. Abbiamo veduto infatti come fra Riccoldo — e si noti che il suo viaggio si compieva solo un secolo dopo la conquista di Gerusalemme da parte del Saladino, e durante quegli anni in cui Tolemaide restava ancora ultimo, ma più resistente baluardo dell'ormai declinante regno latino — possa con i suoi compagni esercitare liberamente il suo ufficio di frate e di predicatore, celebrando in quasi tutte le principali chiese cristiane, arringando le moltitudini, confessando e comunicando; se persecuzione ci fosse stata davvero, e tanto più se fosse stata assidua e crudele come in altri tempi, tutto ciò non gli sarebbe di certo stato permesso. Ma, invece, dal racconto del frate non appare ch'ei sia stato mai neppur molestato nell'atto di tali funzioni, nè è a credere che l'abbia taciuto, perchè, come quando celebra alla colonna della flagellazione non nasconde di aver provato paura di un assalto dai Saracini, così se talvolta avesse avuto a soffrir da loro qualche grave offesa, ne avrebbe lasciato ricordo, non già per glorificare

sè stesso, ma per commuovere i suoi fratelli, come fa col racconto della desolazione di alcuni luoghi santi (1).

Un vero e proprio pericolo corse invece l'altro religioso, e l'abbiamo di già notato. Non avendo denaro con che pagare la tassa, che riscuotevasi dai pellegrini all'entrata della città, è legato, minacciato di percosse, e trascinato verso la prigione, finchè un suo conoscente giunge in buon punto per liberarlo. Ora, si consideri un po' attentamente la cosa. La Palestina era per i Saracini una terra che avevano conquistato con guerre e che con guerre avean difeso, perduto, riconquistato da poco. Essi adunque aveano tutto il diritto di porre anche in Gerusalemme quella tassa, che era già al Cairo, in Alessandria e in altri luoghi; ed è quindi naturale che chi non pagava, sia che non volesse, sia che non potesse, dovesse essere da loro punito. Certamente ai dì nostri, dopo cinque secoli di civile progresso, in un caso simile si sarebbe ricondotto l'ingenuo frate fuori delle porte della città, nè si sarebbe lasciato entrare fino a che non avesse sborsato la somma necessaria; ma allora, in tempi e fra popoli meno civili, questa era considerata come qualunque altra infrazione alla legge e come tale punita colla prigione, poichè le vergate, che spaventano tanto il nostro frate, gli sono minacciate soltanto. Certo è d'altra parte, che la pena era data dall'ammiraglio o governatore della città, e la gravità dipendeva dalla mitezza minore o maggiore di questo. Ma troppo ardimento dimostrava chi, come fra Niccolò, fidando nella propria povertà o in altro, si lusingava di eludere la legge comune, che, appunto perchè tale, doveva essere uguale per tutti coloro, laici od ecclesiastici, che volessero entrare in Gerusalemme.

Dei viaggiatori fiorentini, durante la narrazione della peregrinazione, nessuno si lamenta mai di maltrattamenti e di gravi noie procurate loro dai Saracini. L'unica cosa che li disturba è

(1) Per es. le chiese del monte Tabor.

il doversi presentare ai capi delle città per cui passano ([1]), e più ancora il dover dormire in quei *cani,* che loro si assegnano. I *cani,* come si è detto altra volta, erano alberghi di pellegrini, assai incomodi, dove erano obbligati a passare la notte; questo obbligo però esisteva solo nelle città, mentre durante la via erano liberi di pernottare come e dove volessero, ed anche di proseguire il cammino. Il padrone di questa specie di albergo si chiamava *canattiere*, e il prezzo per ogni persona era di un diremo. Che poi fosse legge generale che i pellegrini dovessero ivi essere rinchiusi, si vede chiaramente dal fatto, che non possono esimersene neppure i nostri, che pure aveano tante lettere di " raccomandigia " per varj ufficiali Saracini, fiorentini o veneziani rinnegati.

Di altri gravi incomodi sofferti per il carattere di pellegrini, non abbiamo altro cenno fino a Damasco. Ma giunti in questa città, sono ricevuti a sassate e con altri maltrattamenti, onde uno di essi, il Gucci, se ne indispettisce e sfoga il suo rancore contro tutta la razza dei Saracini: " E in detto viaggio grandissimi dispiaceri e grandissime villanie dai detti Saracini ricevemmo e da grandi e da piccoli e massimamente al Cairo, in Gazera, e in Gerusalemme e quando andammo al fiume Giordano e in Nazaret e su per lo mare di Galilea e in Domasco. E in Domasco prima ci offendevano di parole e di bestemmie pessime, quanto potevano; poi ci cavavano i cappucci di capo; poi ci mettevano nelle calche i loro piedi fra gambe per farci cadere; e poi quelli che vanno a cavallo ci mandavano i cavalli addosso facendoci a essi mordere e dare dei calci. Poi dalle finestre o di terra ci gettavano l'acqua addosso, e sputavanci nel viso, e gittavanci la polvere nel viso, e davanci de' sassi, delle mazze, delle pugna, delle gotate; e tutto, per paura di peggio, ci convenia sofferire " (p. 405). È chiaro adunque da questo passo che le maggiori ingiurie le ricevettero a Damasco, nell'ultima città che vi-

([1]) Così si presentano al console di Alessandria, al soldano del Cairo, all'ammiraglio di Gazera.

sitarono prima di Beirut, donde salparono alla volta d'Italia. Le offese che ricevettero, specie le ultime, erano gravi davvero; ma non è improbabile che nel racconto del Gucci sia un po' di esagerazione proveniente da giusto risentimento, e si dovrebbe dunque anche di ciò tener conto. Ma essendo ormai impossibile sceverare il vero dall'esagerato, anche accettando per vero tutto quello che egli ci dice, se bene si consideri si vedrà, che le offese e gli scherni erano più per la loro qualità di stranieri e di pellegrini, che non per quella di Cristiani e di credenti. Infatti, se si tolgono le bestemmie " pessime ", che potevano essere anche frasi male intese e interpretate, e che in ogni modo erano l'offesa più sopportabile, la maggior parte delle altre dovevano esser scherni del popolo, che in loro notava curiosamente la strana foggia di vestire e lo strano contegno. Così, quando gli abitanti di Damasco si pigliano il gusto di cavar i cappucci di capo ai pellegrini, di far loro il gambetto per farli ruzzolare, di versar loro addosso l'acqua, non credo che pensassero che questi poveri diavoli erano di religione diversa, e che volessero vendicarsi e sfogare su di loro l'odio pei cristiani; ma che lo facessero per prendersi il divertimento — poco delicato ma non strano — di beffarli impunemente, di ridere alle loro spalle. Non ci sembra insomma che questi mali trattamenti abbian in sè nulla di persecuzione, e ciò che ci conferma in questa opinione si è la fine stessa del racconto del Gucci: che cioè, tutte quelle offese ricevevano essi " da fanti e da cotali iscellerati, e non da uomini di stato ". Era dunque il popolaccio ignaro e amante di tali villani divertimenti che si sbizzarriva a ingiuriare, a infastidire questi pellegrini, i quali non potevano nè difendersi nè ribellarsi; ma gli uomini di stato, cioè i governatori e tutti gli altri che coprivano pubbliche cariche, non ci aveano parte alcuna: prova evidentissima che al tempo di cui parliamo, non esisteva più traccia delle persecuzioni dei Fatimiti e in ispecie del famoso Al-Kakun-Biacur-Allah; e ciò comprovano anche altri eloquentissimi fatti, come ad esempio le molte gentilezze, che dal governatore di Gaza ricevono quelli dei nostri viaggiatori recatisi a visitarlo.

E la ragione di questo si intende facilmente. Cessata ormai la paura di serj assalti dai cristiani d'Occidente, occupati di tutt'altro che della riconquista della Terra Santa tante volte infelicemente tentata, e sbollito d'altra parte presso i Saracini l'entusiasmo ed il fanatismo religioso, i capi delle costoro città aveano grande interesse a non infastidire e impedire queste carovane di pellegrini, che andavano a spendere cospicue somme nel loro paese. Nè è da tacere, che le offese più forti son quelle che ricevono a Damasco: città meno di frequente visitata in queste pie peregrinazioni, e che per la sua ricchezza non faceva alcun conto sui forestieri. Insomma, il dominio dei Sultani Bahriti di Egitto, fu fra i meno infesti ai Cristiani, che, se erano guardati con diffidenza e mal visti dal popolo, non erano più fatti segno a persecuzione, sicchè potevano quasi liberamente visitare in lungo ed in largo la Terra Santa.

Chi ci ha seguito in questo studio, avrà facilmente compreso quanto queste descrizioni dei paesi, degli usi, degli abitanti possano riuscire vantaggiose per la conoscenza dell'Oriente antico. Per la storia di Egitto e di Terra Santa, esse ci somministrano notizie, che, se anche vadano accettate con riserva, sono per noi fonti di utili cognizioni; i cenni per esempio del Sigoli sul *Presto Giovanni* d'Etiopia, quelli del Frescobaldi su Alessandria, del Sigoli sul soldano di quella città, ed altri molti intorno a fatti storici, non soltanto sono curiosi a leggersi, ma degni di esser registrati fra i documenti di storia di codeste regioni, che dall'Europa o dall'Italia separava non il mare soltanto, ma la stirpe, il linguaggio, il costume, la religione.

"ITINERARIO AI LUOGHI SANTI D'OLTREMARE"

dal *cod. Panciat.* 32. da c. 1 *r.* a c. 8 *v.*

. . . .
. . . .

. . odio ch' elli aveano insieme. Et perciò ch' elli temea di distruggere lo fratello, palesemente si era sua intenzione che quelle bestie dovessero multiplicare in quello luogo, ch' era come padule. Et che alchuno giorno ch' elli et lo fratello andassero a solazo quine di state per cagione di bagnare, lo farebbe discendere nella acqua in prima, perchè quelle bestie lo dovessero divorare. Elli le facea pascere tre volte la settimana di iiij altre bestie scorticate. Elle moltipliconno molto in grande quantitade. A quello tempo avvenne, che quello singnore di Cesaria s'acordò et fece pace col fratello per poterlo meglio inganare; poi avenne che uno giorno del mese di Giugnio ch' elli lo menò a solazo a quello luogo là ov' erano quelle bestie. Elli, come homo che era innocente et non sapeva lo tradimento ch' era ordinato contra lui, sì andò alla richiesta del fratello e delli suoi cavalieri, ched erano consenzienti dello tradimento. Et quando funo in quello luogho, si solazorno uno pezo per lo luogo. Lo sengnore avea comandato bene de viij giorni dinanzi che non fosse dato a mangiare a quelle bestie, et così fue facto, und' elle funo sìe afamate, che pocho fallio, che non divoronno tali et quali. In quello punto richiese lo singniore suo fratello a bagniare cogli altri cavalieri........ dispon-

ghano. Lo singniore disse al fratello che discendesse in prima, acciochè quando elli fosse isceso, quelle bestie lo dovesseno divorare immantenente per la grande fame ch'eglino aveano. Elli si dischusòe come Dio volle et disse allo singnore ch'elli discendesse in prima elli, perciò che elli non sapea miga bene di qual parte si dovesseno bagnare. Lo singnore fue soprapreso della paura dello fratello; sì credette discendere a l'acqua sìe piano che le bestie non lo sentisseno. Sì tosto com'elli fue disceso nell'acque, venne una grande moltitudine di quelle bestie, ch'ànno nome Beccatrici, et vennero a molto grande isforzo verso lui, sì che per piedi et per braccia et per mani lo tiròno inello profondo, sìe che mai poi fue veduto. Lo fratello et li cavalieri, che làe erano, quando viddeno questo funno molto sgomentati (li cavalieri ch'erano consentienti della tradigione viddero questo, funo molto sgomentati), li quali dimandòno perdono al fratello del singniore et diso(n)gli tutto lo fatto ch'era istato ordinato per lo singniore contra di lui. Cosìe scampò lo innocente et fue perduto lo traditore. Poi dimorò uno grande tenpo singnore di Cesaria dipo'lla perdita del fratello, et fece dimolti grandi beni, et perdonòe a tutti quelli ch'erano stati consenzienti della tradigione. Da questo luogo alla città di Cesaria sì àe una lega. In quella cittade di Cesaria àe una bella ecclesia fondata all'onore di Messere Sancto Pietro. Disotto quella Ecclesia, a meno di una arcata sopra lo mare, sì è lo castello della cittade, lo quale castello hè molto bello et forte, ma molto hè piccolo. Sotto la sopraditta ecclesia di Messere Sancto Piero, sì è la pregione là ove messere sancto Paulo fue messo. Di fuori dalle mura della cittade, come l'uomo esce per la mastra porta tutta diritto d'uno tratto d'archo, trova l'uomo la sepoltura di Sancto Cornelli, lo quale sancto Paulo battezoe, et poi fue Arcivescovo di Cesaria. Più inanzi trova l'uomo una grande peza di marmo assai grande et grossa, la quale l'uomo chiama la tavola dello nostro Singniore: et li saracini la tagliòno per mezzo per forza, et quine medesimo àe due altri pezzi di quello marmo medesimo, tutti tondi disotto et disopra tutti pitturati, li quali si chiamano

candellieri. A mano diritta sopra lo mare, un pocho in suso fuore dalle mura presso d'una torre che già era della cittade, la quale si chiama la torre Fortana, et sì àe una cappella fondata all'onore di Sancta Maria Maddalena, in de lo quale luogo ella fece uno tempo penitenzia delli suoi peccati. Quella cappella sì è molto antica et vértudiosa. Apresso de' l'uomo andare da Cesaria la cittade ad Arzuffo. Arzuffo sì è uno castello, et sì à uno poggiò di sopra dalla riva del mare in uno poggietto disanza (*sic*) sopra una piaggia.

Elli èe presso della cittade di Cesaria a viiij lege. Quello castello solea essere anticamente molto buono luogo. Elli fue giàe d'uno barone dello Reame, lo quale era chiamato lo singniore d'Arzuffo, lo quale singniore lo vendette alla Magione di Sancto Johanni; et ciò fue in de l'anno della incarnazione del nostro singniore yesu christo in MCC. del mese di marzo. In tra 'l quale camino di Cesaria et d'Arzuffo a ma' mancha, trova l'uomo uno fiume che corre sino al mare, lo quale fiume àe nome lo fiume Salso. Et poi piùe inanzi di poco trova l'uomo un altro fiume, che l'uomo chiama lo fiume del Cane. Questi due fiumi corrono disino al mare; et inel uno di questi due fiumi sì àe molto pericoloso passaggio, ch'è tuto in alto per la costiera della montagna, lo quale passaggio si chiama Roccha tagliata. Questo camino sì è molto dottevole et pericoloso a passare, se l'uomo non vi vae bene accompangnato per una maniera di gente, che ànno nome Beddovini, li quali si riduceno quie tutto giorno per rubare et per tagliare lo camino a coloro che vanno da Cesaria la cittade ad Arzuffo, ovvero a Giaffe.

Da l'Arzuffo de' l'uomo andare direttamente a Giaffe.

Giaffe sì è sulla riva del mare presso a tre lege d'Arzuffo. In quello camino ched è tra Arzuffo et Giaffe, sì àe uno fiume corrente, lo quale si chiama li molini de' Turchi. Quine sì à molini d'acqua ordinati per macinare. Sopra una parte di quella acqua, uno altro braccio d'acqua trova l'uomo, inanzi che sia a Giaffe. Giaffe sì è cittade et castello et è d'uno barone, che

à nome lo conte di Giaffe. In questo Giaffe risussitòe Messere sancto Pietro una buona femina che avea nome Tabita. Dentro dal castello di Giaffe tuto in alto sì à una ecclesia fondata a l'onore di Messere Sancto Pietro; dentro a quella ecclesia sì è lo predone di messere Sancto Jacopo; sopra quello predone dice l'uomo che passòe lo mare. Giaffe sì è molto nobile luogo et è uno delli migliori luoghi, che sia sopra Marina; elli è così come fondamento et chiave del paese di torno. Giaffe non solea essere se non chastello et borgo, et non è anchora grande tempo che llo nobile et potente re di Francia, Messer Aloixe, vi fece una molto bella fortezza di torre e di mura, le quali mura chiusero tutto lo borgo molto nobilmente. Questo fue in de l'anno della incarnazione del nostro singnore yesu christo in MCC del mese di marzo. In del castello di Giaffe a piè del mare sì à una torre fondata, la quale si chiama la Torre del patriarcha di Gerusalem. Quive solea essere la casa d'uno che avea nome Simone........ in della quale casa solea abitare messere Sancto Pietro in quello tempo, secondo che si trova per iscritto. Di fuori dalle mura di Giaffe, come l'homo escie di fuori per la diritta porta, che l'uomo chiama la porta di Gerusalem, sì ha un acqua che non corre; anzi hè uno luogo in della quale acqua s'abeverano le bestie della terra. Disopra quello luogho diritto a man diritta, a uno piccolo tratto d'arco, tuto in alto sopra uno monticello di sassi, sopra una piaggia sì à una capella molto anticha, che si chiama sancto Abachuc: quive dice l'uomo che sancto Abachuc profeta abitòe.

Da Giaffe de' l'uomo andare a Rames; sì è tre lege presso a Giaffe per terra ferma; andando l'uomo per lo diritto camino sì lassa a man diritta sopra la riva del mare una città, ched à nome Ascalona, la quale è di làe a Giaffe viiij liegue, et ancho un'altra cittade, che l'uomo lassa a quella medesima mano, di là Ascaloua iij liegue, la quale à nome Gaziera (1), della quale città

(1) Il cod. *Sadrea*.

Sansone forte ruppe le porte et le portò in uno monte ben lungi dalla cittade. Ascalona solea essere già grande contado, et è del podere et della singnoria del conte di Giaffe. In Ascalona si è la ecclesia di messere sancto Paulo, e ivi solea essere giàe la sedia vescovale, la quale hè ora in Bettelem. Quella ecclesia pertiene al vescovo di Bettelem et li calonaci, con tutte le appartenenze di quella terra. Ma per lo sanctissimo luogo di Bettelem volse lo papa tramutare lo vescovado d'Ascalona in Bettelem. E per ciò non rimane che Scalona et Bettelem non si è tutto un vescovado, chè chi è vescovo di Bettelem sì è vescovo di Scalona. Di sopra a Scalona, in tra terra a mezza lega da Scalona a iij legue di Gazera, sì à uno luogho, che à nome Forbita. In quel luogo fue la cristianità sconfitta dalli saracini; ciò fue in del'anno della incarnazione del nostro signore yesu christo in MCC. del mese di marzo. Rames sì è a man diritta, fuore del camino di Gerusalem della segnioria del conte di Giaffe, et il vescovo di San Giorgio de indi ave alchuna ragione, et piùe ve ne solea avere indel tempo passato. Sidda sì è d'altra parte fuore del camino a man manca, a mezza lega da Rames. In Sidda sì è la ecclesia di messere sancto Giorgio, et quine sì è la sedia vescovale et è chiamata la sedia di sancto Giorgio di Sidda. Quello vescovo sì è come conte paladino et sì è di grande podere et dignitate et segnoria, più che nullo altro vescovo del Reame di Gerusalem. L'uomo trova che anticamente la metà del mare di Rames, overo tutto, solea essere di sua singnoria. In Rames soleano avere li Saracini grande divisione, et ànno ancora; essi v'ànno loro tempio, et loro oratorio et loro macomettarie. Rames solea essere di grande affare inel tempo passato, che sì è come fondamento della terra di Gerusalem et del paese di torno.

Appresso de' l'uomo andare da Rames in Bettenuble, che v'à tre lege. Bettenuble sì è un luogo ch'è presso a V lege della Sancta cittade di Gerusalem; quine solèno già stare li templeri del tempio, ordinati per guardare uno malvagio passo, che è in quella parte, et per guidare li pelegrini che vanno in Gerusalem,

per la paura dei Saracini, che anno nome Beddovini, et questo ordinamento fue fatto allo incominciamento che lla Magione del Tempio fue incominciata; ciò fue quando essi cavalcavano due sopra uno cavallo, et quel costume tènero uno grande tempo dipo' la terra perduta. Et ancora non è grande tempo che si ne rimasero.

Da Bettenuble va l'uomo alla Magione, che v'à tre lege. La montagnia sì è uno monte ch'è presso a Gerusalem a due lege; per quello monte de' l'uomo montare tutto diritto, chi dirittamente vole andare a sciendere in della sancta città di Gerusalem et non dechinare nè qua nè làe, cioè che l'uomo de' discendere tutto diritto, andare per lo sol levante et dirittamente [chi] vole entrare. In Gerusalem sì de' intrare per la porta di sancto Estiano; molte altre porte v'àe, ma questa è la più diritta a intrare.

Gerusalem sì è assisa inel mezo del mondo; da ll'una parte verso oriente sì è la terra di Rabia, et verso mezogiorno sì è la terra d'Egitto, et verso occidente sì è lo grande mare et verso tramontana sì è la terra di Soria e 'l mare di Cipri.

Poi che l'uomo hè intrato innella sancta cittade di Gerusalem, siccome scritto hè disopra, sì de' dimandare et cerchare divotamente, per udire li Sancti luoghi che sono sparti per la cittade et di fuori. Primieramente de' l'uomo cercare et dimandare lo verace Sancto Sipolcro del nostro singniore yesu christo; cioè là 'v'elli fue soppellito apresso la sua beneditta passione, in quella ecclesia dello benedetto sipulcro; ciò è in quello che vol sie lo compassio del nostro singniore yesu christo, che fue quando elli misuròe il mondo. Apresso di quine si è lo turchiello innel quale Giosepe di Abaratoanìa (*sic*) mise lo beneditto corpo del nostro singniore yesu christo, quando elli lo dispuose di su la croce; quine fu elli unto di mirra et d'aloe et d'altri preziosi unguenti.

Poi alla 'scita del choro a man manca sì è monte Calvario, là ove Dio fue messo in croce: disotto sì è Gholgotta, lo luogo là ove sangue del nostro Singnore cadde et passò la sassa; et quine

presso dentro delle *are funi* (*sic*) ([1]) dello mastro altare, sotto monte Calvario sì è la colonna là ove lo nostro singnore yesu christo fu legato et battuto dalli giudei tutto inudo, inanzi sua benedetta passione.

Allato di quine a una disciesa di XLI scalèi di gradi, sì trova l'uomo lo luogho là ove Sancta Lena trovòe la sancta verace croce del nostro singnore yesu christo, et apresso d'esso choro alla 'scita del sipulcro a man diritta sì è la pregione del nostro singnore et dev'essere la catena colla quale elli fue legato.

Apresso da l'altro lato dello sipulcro trova l'uomo LXI scalèi di gradi, che ascendono in giuso insino alla capella, che si chiama la Cappella delli grifoni. In della quale cappella soleano essere la sancta verace crocie del nostro singnore yesu christo, et qutvi solea essere la magione di nostra donna Sancta Maria, che parlòe alla femina d'Egitto et convertìla. Et apresso per quella uscita medesima del sepulcro di fuori verso tramontana, sì à una Ecclesia di Sancto Caristo et la sepultura là v'elli giace; dall'altra entrata del sepulcro dinanzi verso mezo giorno, presso di quine trova l'uomo la Satina. Et quine presso sì è lo luogo là ove Santa Maria Maddalena et Santa Maria Cleofe pianseno, quando il nostro singnore yesu christo morìo in su la croce, et presso di quine sì è la casa dello ispedale di Santo Giovanni. Davanti lo sipulcro, tanto quanto un archo saetasse in due volte, verso levante sì è lo tempio del nostro singnore, lo quale la latina giente chiama *templum domini,* lo quale templo àe quatro intrate et xxij porte. Innel mezo di quello templo sì è la grande sassa sagrata, là ov'era l'archa del nostro singnore, la verga di Aron et le tavole del vecchio testamento; et li vij candellieri de l'oro et la usce ([2]) là ove solea essere la manna che venìa dal cielo, e lo fuoco che venìa et che divorava lo sacrificio, et l'olio che logorava, di che li Re

---

([1]) L'itinerario francese ha: *la tribune.*

([2]) Cfr. la nota a pag. 56.

et li profeta del nostro singnore erano unti. Et quine da lato su la sassa fue offerto lo figliuolo di Dio, et quivi vidde Giacob le scale, che toccavano insino al cielo et vedea gli angioli montare et sciendere.

A man diritta da lato della sassa aparve l'angelo a Zaccheria profeta. Et là disotto sì è *sancta sanctorum*, et quine perdonòe il nostro singnore yesu christo lo peccato alla femina ch'era presa in avolterio, et quine fue anunziato Sancto Johani Battista et in quello luogo adorano li saracini hora. Et quivi dice l'uomo che solea essere anticamente l'altare, là ove Abraam fece sacrificio a Dio. Apresso di qui era una ecclesia, onde Messere sancto Jacopo, che fue fratello del nostro singnore, fue trabuctato.

Di fuore dallo templo sì àe uno altare là ove Zaccaria figliuolo d'Abarachia fue ucciso, ciò fue intra 'l templo e l'altare, secondo che l'uomo trova scritto nel vangelio. La intrata del templo verso ponente sì è la porta che l'uomo chiama Deziosa, et innel templo medesimo verso levante sì è la porta che l'uomo chiama Gerusalem. Et là di fuori, averso quella uscita inelli gradi, sì pare lo passo della Asina, che dio cavalcòe lo giorno di Pasqua fiorita. Colà di sopra sono le porte, che l'uomo chiama porte... (1) secondo la latina gente.

Alla uscita del templo verso tramontana sì è la porta di paradiso et la fontana. Da quella uscita da lato al muro del templo sì è una pescina, che à nome perbatica pescina. Et in quella via quine presso sì è Sancta Anna et il suo monimento. Et quine afermano alquanti ched è perbatica pescina; et disopra a Sancta Anna sì è la ecclesia di Sancta Maria Maddalena.

Et inverso ostro sì è lo templo di Salomone, et presso di quel templo, a uno canto della cittade verso levante, sì àe uno luogo fatto in forma di bangno, che si chiama lo bagno di nostro singnore. Quine dice l'uomo che nostra donna si solea riducere al-

---

(1) Il codice pare che dica *oirę*.

cuna volta col nostro singniore yesu christo, et quine si è la sepoltura di Messere Santo Simone.

I' presso di sopra verso la cittade trova l'uomo uno monte, che ha nome monte Sioney; là è la grande ecclesia abbattuta et lo luogho là ove nostra donna trapassò. Di quine la portòno gli angioli in Giusafà. Di sopra a quella grande ecclesia abbattuta sì è la cappella di Sancto Spirito. Quine venne lo Sancto Spirito sopra li apostoli lo giorno della piantacosta, et quine di sopra vi è l'altare. A mano diritta trova l'uomo la tavola, là ove il nostro singniore mangiò con suoi apostoli. Et quine disotto sì è luogo, là ove nostro singniore lavò li piedi alli Apostoli suoi. Et ancora vi si vede la pila. Quine apresso sì è lo luogo là ove il nostro Singnore entròe essendo le porte chiuse, et dimostrossi alli apostoli et disse loro: *pax vobis*. Et allora disse a San Tomeo (1): metti tua mano innel mio costato et non sii incredulo. Quine presso sì àe una cappella davanti la grande ecclesia abbattuta. Quine sì è lo luogo là ove il nostro singniore yesu christo fue giudicato et battuto et fragellato et di spine incoronato dalli falsi giudei. Quello era giàe lo pretorio di Caifas, là ove lo consiglio fue fatto contra lui. Et in quello monte fue lo re Salomone unto. Et poi inanzi in alto sopra la cittade, sì àe una pescina che l'uomo chiama Natatoria Siloe. Et là presso fue Santo Ysaia seppellito. Di sotto monte Sion sì àe una cappella che si chiama Gallilea. Quine aparve il nostro singniore yesu christo a Simone Petro et alle femine.

Sopra quella pescina sì trova l'uomo uno campo che si chiama Acaldemach, cioè sopra Natatoria Siloe. Quello sì è lo campo che fue comperato per li XXX denari, che Giuda lo traditore restituìo, per li quali XXX danari elli tradìo et vendette yesu christo: questo campo sì è apropriato et fue giàe costituito a sepolture delli pelegrini. Et apresso disotto a.......... sì à uno ruschiello d'acqua in della valle, lo quale ruschiello si chiama Chedron. Quine

(1) Il cod. *sancto Meo*.

colse David v pietre, di che elli uccise Gholia lo grande gigante delli Filistei, che molto era forte et fellone a quello tempo contra lo populo di Dio; et sì non lo uccise elli se non colle tre pietre di quelle cinque, le quali elli le mise dentro in della fronte l'una dopo l'altra, chon sua frombola ch'elli avea al tempo ch'elli guardava le pecore. Appresso di quine inella valle trova l'uomo Giosafas, lo luogo là ove la benedetta vergine Maria fue seppellita. Quine dentro vi è Giossemani, lo luogo là ove Dio fue preso dalli Giudei. Et quine si soleano vedere le dita del nostro singnore. Et quine lassò nostro singnore yesu christo santo Piero et li altri apostoli quando elli andòe ad adorare Dio suo padre. Appresso di quine a uno tratto di pietra, sì è lo luogo la ove sudòe nostro singnore yesu christo, et di quel sudore caddero intra due candele di sangue mentre ch'elli adorava. Et quine sono soppelliti Sancto Jacopo et sancto Annone et Zacheria profeta.

Più innanzi di questo luogo sì à uno monte, che à nome Monte uliveto; in quel monte si pare lo luogo onde nostro singnore montò in cielo lo Die della Ascensione. Et ancora vi si pare la forma del suo piede mancho. Et quine comandòe il nostro singnore alli suoi discipuli et disse loro: andate per universo mondo et predicate lo vangelio a tutte creature. Quine da lato sì è la cappella di sancto Pelagio.

Et apresso di quine sì àe un'altra capella, là ove il nostro signiore scrisse " pater noster ". Disotto a Monte Oliveto sì è Betsage, lo luogo quando comandòe alli discepoli suoi che lli menassero l'asinella collo pulledro lo giorno di Pasqua fiorita. Et apresso di quine va l'uomo a Bettania, lo luogo là ove lo nostro singniore yesu christo risuscitò sancto Lazaro. In Bettania sì à una molto bella ecclesia fondata a nome di Sancto Lazaro: di fuori di Bettania uno pogo, trova l'uomo lo luogo là ove Maria et Sancta Maria Maddalena corsero verso il nostro singniore quando elli venne quine, appresso la morte del sancto Lazaro loro fratello.

Da Gerusalem fino alla Quarentina sì ha viij lege, e quine digiunò il nostro singniore yesu christo XL giorni et XL notti.

Disotto la quarentina sì è lo giardino, che l'uomo dice di Sancto Abraam.

Appresso di quine sì è Gierico la cittade. Dalla Quarentina allo fiume Giordano sì àe due lege; quine fue battezzato il nostro singnore yesu christo da sancto Johamni battista.

Di sotto Gerusalem verso ponente sì àe una lega piccola fino allo luogo là ove crebbe l'arboro, di che la sancta verace crocie del nostro singniore fue fatta; et in verso tramontana sì è sancto Samuello presso a due lege da Gerusalem. Quine sì è lo monte che l'uomo dice lo Monte gioia. Da Gerusalem a uno castello che àe nome Emau, sì àe due lege. Quine apparve nostro singniore a Sancto Lucha et a Cleofas come pelegrino, di po' la sua sanctissima resurrezione. Da Gerusalem a una lega verso mezo giorno trova l'uomo Sancto Elias; et là presso sì è lo campo fiorito; et appresso di là fuore della via sì à la sepultura di sancta Rachele (1). Di contra quello luogo tutto diritto suso in alto nella montagna, sì è Bettelem, lasciando la quale è presso di Gerusalem a due lege. In quella cittade di Betlee, nacque il nostro Singnore yesu christo della benedetta Vergine Maria. Quine sì è la mangiatoia là ove il nostro singnore fue messo tra 'l bue et l'asino quand'elli fue nato. Quive è lo luogho della nativitade, et la cappella et l'altare dentro della cava della montagna, et da lato dello choro della ecclesia a ma' diritta sì è lo pozzo là ove cadde la stella che guidòe li tre Mai; da ma' mancha giaceno l'inocenti. Disotto lo chiostro sì è la sepoltura di Sancto Gerolimo. Disotto Bettelem sì àe una cappella, là ove nostra donna si riposò quando ella venne a partorire nostro singniore yesu christo. Da quella cappella prende l'uomo la via d'andare a santo Abraam in Ebron. In Ebron fece nostro singnore Dio Adamo et Adeva (2).

Quine sì è la cappella di Messere Sancto Abraam, et là è al-

(1) Il codice *Raccello*.

(2) Tuttora vivo nel contado fiorentino.

tressìe la sepoltura delli tre suoi patriarchi, cioè assapere d'Abraam, di Isaac et di Giacob. Quine altressì sono soppelliti Adamo et Adeva. Et appreeso di quine sì è la casa di Caino et d'Abel. In Ebron sì è altressì lo tabernaculo di sancto Abraam, là ove si dimostrò nostro Singnore Dio in forma della Sancta Trinitade ad Abraam, siccome l'uomo trova nella Scrittura; Santo Abraam vidde tre persone, et una n'adoròe. Presso di làe verso Oriente sì è la casa là ove nacquero Zaccaria profeta et Sancto Johani Battista suo figliuolo, et quine salutò nostra donna Sancta Maria et Sancta Elisabet. . . . .

. . . .

FINE.

ANNALI

DELLA

R. SCUOLA NORMALE

SUPERIORE DI PISA

FILOSOFIA E FILOLOGIA

Volume XII.

(Della Serie Vol. XIX).

PISA

TIPOGRAFIA T. NISTRI E C.

1897

ANNALI

DELLA

R. SCUOLA NORMALE

SUPERIORE DI PISA

Volume X1X.

PISA
TIPOGRAFIA T. NISTRI E C.
—
1897

ANNALI

DELLA

R. SCUOLA NORMALE

SUPERIORE DI PISA

FILOSOFIA E FILOLOGIA

Volume XII.

(Della Serie Vol. XIX).

PISA

TIPOGRAFIA T. NISTRI E C.

1897

Il presente volume contiene:

Elenco degli Alunni esciti dalla Scuola Normale Superiore di Pisa fino all' anno 1896.

ELENCO DEGLI ALUNNI

ESCITI DALLA

R. SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA

FINO ALL'ANNO 1896

Questo Elenco potrà servire a dimostrare gli utili servizj che all'insegnamento e alla cultura nazionale ha recato la Scuola Normale di Pisa dalla sua seconda fondazione nel 1846, e dal suo riordinamento nel 1857 sino ai dì nostri, sotto la direzione dei senatori Villari (1862-64) e Betti (1865-92), dei quali cerchiamo seguire i nobili esempj di zelo nel farla fiorire, affinc di meritare sempre più la fiducia di chi ci ha preposto a questo Istituto.

Ci piace far notare che gli alunni di qui usciti fino al decorso anno accademico 1895-96 sono in tutto 339: dei quali un mezzo centinaio entrò nell'insegnamento universitario, e un altro mezzo centinaio sono Provveditori degli studj, Presidi di Ginnasi e Licei, addetti all'Amministrazione centrale ed alle Biblioteche. I rimanenti, salvo pochi, dei quali nessuna ricerca fatta ci diede notizia, hanno ufficj nell'insegnamento ginnasiale, tecnico e liceale.

Decembre 1896.

ALESSANDRO D'ANCONA

Direttore.

ELENCO DEGLI ALUNNI

USCITI DALLA SCUOLA NORMALE DI PISA

DAL 1847 AL 1862 [1]

N. B. — Ne' tempi Granducali i giovani rimanevano nella Scuola per tre anni. Non potevano oltrepassare il numero di dieci, e si rinnovavano ogni tre anni.

Anno 1850

LETTERE

Aiazzi Dott. Eugenio — già Prof. nel Liceo di Arezzo.

Bargellini Dott. Mariano — già Prof. di Lett. Ital. nel R. Liceo di Siena.

Cola Dott. Pietro — Privato insegnante in Pisa.

† **Lami** Dott. Antonio — già Prof. di Lett. Greca e Lat. nel R. Liceo di Livorno.

Malanima Dott. Leopoldo — già Prof. nel Ginn. di Gubbio.

---

[1] Della scuola Normale istituita in Pisa con decreto Napoleonico del 29 gennaio 1813 e che secondo ebbe a scrivere Gino Capponi " fu semenza di molti uomini venuti in bella fama „ furono alunni: Angeli Angelo, Borrini Luigi, Braccini Niccola, Castinelli Rodolfo, Doveri Giuseppe, Du Clou Carlo, Foggi Antonio, Tommasi Angelo, Frullani Giuliano, Gonnella Tito, Mazzoni Giov. Batta., Passerini Carlo, Pierattini Alessandro, Puccinelli Antonio. Ceramelli Giovanni, Puccioni Patrizio, Stecchi Massimiliano, Giuliani Agostino, Lombardi Giov. Batta., Serristori Luigi, Tartini Ferdinando, Capei Gaspero, Griffoli Francesco, Cantini Carlo, dei quali la maggior parte ha un nome nella storia degli ultimi tempi della Toscana.

† **Mancini** Dott. Lorenzo — già Prof. di Filosofia Morale, nella R. Università di Pisa.

Mori Dott. Adriano.

Nucci Dott. Tebaldo — Prof. nella Scuola tecn. di Novara.

† **Vescovi** Dott. Raffaele — già Preside del Ginn. di Firenze.

Anno 1851

SCIENZE

† **Donati** Dott. G. Battista — già Prof. di Astronomia e Direttore dell'Osservatorio di Firenze —

Del Beccaro Dott. Tommaso — già Provvedit. agli studj a Siena.

Forti Dott. Angelo — già Prof. di matem. nel R. Liceo di Pisa.

† **Lupi** Dott. Gaetano — già Prof. nel Ginn. di Pisa.

† **Tabani** Dott. Enrico — morto a Parigi ove era a perfezionare i suoi studj.

Anno 1853

LETTERE

Fabroni Dott. Giannotto — già Prof. del Ginnasio in Pisa.

Ferrai Dott. Eugenio — Prof. di Lett. greca nella R. Università di Padova.

Giuliani Dott. Enrico — Prof. di Storia e Geografia nel R. Liceo di Pisa.

† **Giusti** Dott. Tito — già insegnante di storia nel R. Liceo di Pisa.

Mannini Dott. Vincenzo — già Prof. delle Classi superiori del R. Ginnasio Umberto I. di Napoli.

† **Pacini** Dott. Silvio — già Prof. di Geografia e Storia nel R. Istituto tecnico di Firenze.

Rigutini Dott. Giuseppe — Compilatore del Vocabolario e Bibliotecario della R. Accademia della Crusca, Firenze.
Sacchi Dott. Giuseppe —
Sanesi Dott. Tommaso — già Preside del R. Liceo di Pistoia.

Anno 1854

SCIENZE

† **Cecconi** Dott. Giuseppe — già Arcivescovo di Firenze.
† **Bisset** Dott. Adamo — già Prof. nel R. Liceo di Firenze.
Simonelli Dott. Ranieri — già istitutore degli Arciduchi di Toscana, ex-segretario generale del Ministero di agric. indust. e commercio del regno d'Italia.

Anno 1856

LETTERE

Cristiani Dott. Ferdinando — già Preside del R. Liceo di Teramo.
Carducci Dott. Giosuè — Prof. di Lett. Italiana nella R. Università di Bologna, Senatore del Regno.
Giovacchini-Rosati Dott. Luigi — già Prof. nel Ginnasio di Castiglion Fiorentino.
Gnagnoni Dott. Fiorenzo — già Istitutore degli Arciduchi di Toscana.
† **Luperini** Dott. Pietro — già Prof. nel Ginnasio di Pisa.
† **Panicucci** Dott. Amadeo — già Prof. del Ginnasio di Pisa.
Pucci Dott. Francesco — già Prof. nel Ginnasio di S. Gemignano.
Puccianti Dott. Giuseppe — Preside del R. Liceo di Pisa.

SCIENZE

Giannelli Dott. Ciro — già Prof. nel R. Liceo Militare di Modena.
Ligi Dott. Priamo —

† **Mabellini** Dott. Torquato — già Provveditore agli studj a Lucca.

† **Silvestri** Dott. Orazio — già Prof. di Geologia e Mineralogia nella R. Università di Catania.

Anno 1857

SCIENZE

Bombicci Dott. Luigi — Prof. di Mineralogia nella R. Università di Bologna.

Anno 1859

LETTERE

Bianchi Dott. Ilarione — già Prof. nel Ginnasio di Pisa.

Conti Dott. Luigi — già Dirett. delle Scuole tecniche di Firenze.

Fornaciari Dott. Raffaello — già Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo Dante di Firenze, Accademico della Crusca.

Paoli Dott. Alessandro — Prof. di Storia della Filosofia nella R. Università di Pisa.

Piccioli Dott. Leonardo — già Direttore delle Scuole tecniche di Pisa.

Rosi Dott. Arcangiolo — già Provveditore agli studj nella prov. di Siena.

† **Tacchi** Dott. Ulisse — già Direttore della R. Scuola Normale maschile di Pisa.

SCIENZE

Agostini Dott. Orlando — Prof. di Fisica nel R. Liceo Ennio Quirino Visconti di Roma.

Anno 1862

LETTERE

Anzillotti Dott. Francesco — Preside del Ginnasio di Pisa.
Bacci Dott. Vittorio — Provv. agli studj a Roma.
Castelli Dott. Taddeo — Prof. di Lett. ital. e Preside del R. Liceo di Savona.
Del Seppia Dott. Flaminio — Preside nel R. Liceo di Faenza.
Fumi Dott. Fausto — Prof. di Storia Comparata delle Lingue Classiche e neolatine nella R. Università di Genova.
† **Gargiolli** Dott. Carlo — già Provveditore agli studj a Padova.
Giani Dott. Giulio — Ispettore scolastico a Prato.
Pancani Dott. Egisto — Prof. nel Ginnasio di Pistoia.
Rosati Dott. Filippo — Prof. interno di Lettere e vice-Direttore della R. Scuola Normale Super. di Pisa.
Sottini Dott. Giuseppe — Prof. di Geografia nella R. Università di Pisa.

ELENCO DEGLI ALUNNI

USCITI DALLA R. SCUOLA NORMALE SUPERIORE IN PISA

DALL' ANNO 1862 AL 1886

Anno 1863

LETTERE

Invernizzi Dott. Giosia — Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Novara.

† **Nerini** Dott. Filippo — già Direttore del R. Ginnasio di Pallanza.

Giussani Dott. Carlo — Prof. di Lett. Latiane nella R. Accad. Scient. Lett. di Milano.

SCIENZE

Bemporad Dott. Nicodemo — Prof. di Matematica nel R. Liceo di Siena.

† **Desideri** Dott. Carlo — già Prof. di Matem. nel R. Istituto tecnico di Livorno.

Donnini Dott. Piero — Preside e Prof. di Elementi di termo-dinamica e corso teorico-pratico di caldaie e macchine a vapore nel R. Istituto tecnico di Livorno.

Anno 1864

SCIENZE

Dini Dott. Ulisse — Senatore, Prof. di Analisi Superiore nella R. Università di Pisa.

Frizzi Dott. Gaetano — già Prof. di Matematica nel R. Liceo di Massa-Carrara.

LETTERE

Lanzani Dott. Francesco — Provveditore agli studj in Pisa.
Pinelli Dott. Luigi — Preside del R. Liceo di Treviso.
Tarra Dott. Francesco — Provveditore agli studj a Livorno.

Anno 1865

LETTERE

Barnabei Dott. Felice — Direttore nei Musei e Gallerie del Regno, in Roma e Direttore del Museo nazionale romano.
† **Caix** Dott. Napoleone — già Prof. di Storia Comparata delle Lingue e Lett. neolatine nel R. Istituto di studj superiori in Firenze.
Danelli Dott. Giovanni — Preside del R. Liceo di San Remo.
Giannetti Dott. Leopoldo — già Prof. di Letteratura Latina e Greca nel R. Liceo di Potenza.
Panzacchi Dott. Enrico — Prof. di Storia dell'arte nella R. Università di Bologna.
Romizi Dott. Augusto — Ispettore centrale, Ministero presso il della Pubblica Istruzione, in Roma.
Sabatini Dott. Giuseppe — Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Pistoia.
Sartini Dott. Vincenzo -- Prof. di Pedagogia, morale e elementi di Logica e Psicologia nel R. Istituto super. di Magistero femminile di Firenze.

SCIENZE

Pantanelli Dott. Dante — Prof. di Geologia e Mineralogia nella R. Università di Modena.

Anno 1866

LETTERE

Barzellotti Dott. Giacomo — Prof. di Storia della Filosofia nella R. Università di Roma.

Pini Dott. Giuseppe — Direttore del R. Ginnasio di Rossano.

SCIENZE

† **Padova** Dott. Ernesto — già Prof. di Meccanica superiore nella R. Università di Padova.

Anno 1867

LETTERE

Bersi Dott. Adolfo — Preside del R. Liceo Mamiani di Roma.

Cecchi Dott. Silvio — Preside del R. Liceo Doria di Genova.

Ciavarini-Doni Dott. Ivo — già Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Sinigaglia.

Farinelli Dott. Antonio — già Prof. di Lingua Italiana in Londra.

Pellegrini Dott. Astorre — Preside del R. Liceo Dante di Firenze.

SCIENZE

Antonini Dott. Giacomo — Prof. di Matematica super. nell'Università di Yuyui (America).

Ascoli Dott. Giulio — Prof. di analisi algebrica e infinitesimale nel R. Istituto tecnico super. di Milano.

† **Pacinotti** Dott. Giacinto — già Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Livorno.

Rocchetti Dott. Marcello — Preside del R. Liceo Leopardi di Macerata.

Tognoli Dott. Oreste — Prof. di Matematica nel R. Liceo Ennio Quirino Visconti di Roma.

Anno 1868

SCIENZE

Bertini Dott. Eugenio — Prof. di Geometria superiore nella R. Università di Pisa.

Reggio Dott. Zaccaria — Preside dell'Istituto tecnico di Treviso.

LETTERE

Rajna Dott. Pio — Prof. di Lingue e Letterature romanze nel R. Istituto di studj superiori pratici e di perfezionamento in Firenze.

Anno 1869

LETTERE

† **Bottari** Dott. Ercole — già Prof. di Letteratura italiana nel R. Liceo di Livorno.

De Amicis Dott. Vincenzo — già Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo Vittorio Emanuele di Napoli. - Ispettore pei Monumenti e scavi d'antichità in Alfedena.

De Dominicis Dott. Saverio — Prof. di Pedagogia nella R. Università di Pavia.

Padovani Dott. Eugenio —

Poli Dott. Andrea — Prof. della 5.ª Classe nel Ginnasio di Lucca.

SCIENZE

Aschieri Dott. Ferdinando — Prof. di Geometria proiettiva e descrittiva nella R. Università di Pavia.

Grandi Dott. Agostino — Prof. di Matematica e Direttore del R. Istituto superiore di magistero femminile di Firenze.

Pinto Dott. Luigi — Prof. di Fisica Matematica nella R. Università di Napoli.

Anno 1870

LETTERE

Ciampolini Dott. Ermanno — Prof. di Lettere Lat. e greche e Preside del R. Liceo di Lucca.

D'Ovidio Dott. Francesco — Prof. di Lingue e Letter. romanze nella R. Università di Napoli.

Ferraro Dott. Giuseppe — Provveditore agli studj in Reggio Emilia.

Gigli Dott. Giuseppe — Ispettore scolastico in Manduria.

SCIENZE

Arzelà Dott. Cesare — Professore di Calcolo infinitesimale nella R. Università di Bologna.

Ascoli Dott. Lelio — Prof. di Matematica nel R. Istituto tecnico di Livorno.

D'Arcais Dott. Francesco — Prof. di Calcolo infinitesimale nella R. Università di Padova.

Paci Dott. Paolo — Prof. di Matem. nel R. Liceo Cristoforo Colombo e nella R. Scuola Sup. d'Applicazione per gli studj Commerciali in Genova.

Ranalli Dott. Guido — Ispettore scolastico, in Firenze.

Anno 1871

LETTERE

Bionda Dott. Pietro — Prof. di Filosofia nel R. Liceo Ennio Quirino Visconti di Roma.

Carraroli Dott. Dario — Preside del R. Liceo di Mondovì.

† **Minoia** Dott. Michele -- già Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo di Lecce.

Pizzi Dott. Italo — Prof. di Lingua e Letter. Persiana nella R. Università di Torino.

Rota-Rossi Dott. Gaetano — Prof. di Letter. Greca e Latina nel R. Liceo di Arpino.

Vitelli Dott. Girolamo — Prof. di Letteratura Greca nel R. Istituto di studj superiori in Firenze.

Zalla Dott. Angelo — Prof. di Storia nel R. Istituto superiore di magistero femminile di Firenze.

Bonari Dott. Raffaello — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Collegio Militare di Napoli.

Capponi Dott. Giuseppe — Prof. nel Ginnasio di Spezia.

Tolomei Dott. Zeffiro — Prof. di Lett. Latina e Greca nel Liceo di Spezia.

SCIENZE

† **Padelletti** Dott. Dino — già Prof. di Meccanica razionale nella R. Università di Napoli.

Roiti Dott. Antonio — Prof. di Fisica nel R. Istituto di studj superiori in Firenze.

Tano Dott. Florestano — Provveditore agli studj a Rovigo.

Anno 1872

LETTERE

Agnoloni Dott. Francesco — Preside del R. Liceo di Teramo.

Lagomaggiore Dott. Niccolò — Prof. di Letteratura Greca e Latina nel R. Liceo di Savona.

Pratesi Dott. Plinio — Provveditore agli studj in Alessandria.

Ralli Dott. Tito — Prof. nel Ginnasio di Arezzo.

Zuppelli Dott. Teodoro — Prof. di 3.ª classe nel R. Ginnasio di Udine.

Anno 1873

LETTERE

D'Addozio Dott. Vincenzo — Preside del R. Liceo Umberto I. Napoli.

Martinozzi Dott. Giuseppe — Prof. di Storia e Geografia nel R. Liceo di Bologna.

† **Pasquinelli** Dott. Roberto — già Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Pisa.

Bonuccelli Dott. Alberto — Preside del R. Liceo e Ginnasio di Spezia.

SCIENZE

Bevilacqua Dott. Carlo — Prof. di Matematica nel R. Liceo di Livorno.

Dainelli Dott. Ugo — Prof. di Matematica nel R. Istituto tecnico di Como.

Donati Dott. Luigi — Professore di Fisica Matematica nella R. Università di Bologna.

† **Poloni** Dott. Giuseppe — già Prof. di Fisica nella R. Università di Modena.

Tonelli Dott. Alberto — Prof. di Calcolo infinitesimale nella R. Università di Roma.

Anno 1874

LETTERE

Battistella Dott. Antonio — Provveditore agli studj in Treviso.

Buttrini Dott. Francesco — Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Genova.

Crivellucci Dott. Amedeo — Prof. di Storia moderna nella R. Università di Pisa.

Galanti Dott. Arturo — Prof. di Storia e geografia nel R. Liceo Terenzio Mamiani di Roma.

Martini Dott. Felice — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Istituto tecnico di Roma.

Monticolo Dott. Giovanni — Prof. di Storia moderna nella R. Università di Roma.

Tosi Dott. Pietro — Direttore del Collegio Cicognini e Preside del R. Liceo di Prato.

SCIENZE

† **Bartoli** Dott. Adolfo — Prof. di Fisica nella R. Università di Pavia.

Bongiovanni Dott. Giuseppe — Prof. di Fisica nel R. Liceo di Ferrara.

Maraghini Dott. Edoardo — Preside del R. Liceo di Cagliari.

Motta Dott. Angelo – Prof. di Matematica nel R. Liceo di Cremona.

Pennacchietti Dott. Giovanni — Prof. di Meccanica razionale nella R. Università, di Catania.

Pincherle Dott. Salvatore — Prof. di Algebra e Geometria analitica nel R. Università di Bologna.

Anno 1875

LETTERE

Cavazza Dott. Pietro — Ispettore Centrale in Roma.

Decia Dott. Giovanni — Prof. di Letteratura Greca e Latina nel R. Liceo Galileo di Firenze.

Ferri Dott. Francesco — Prof. di Storia e Geografia nel R. Liceo di Lucca.

† **Giorgi** Dott. Tommaso — già Prof. nel R. Ginnasio di Catania.

Ori Dott. Alberto — Prof. di Lettere Italiane nel R. Liceo di Siena.

SCIENZE

Cavanna — Dott. Guelfo — Provveditore agli studj della provincia di Macerata.

Peruzzi Dott. Giovanni — Prof. di Storia Naturale nel R. Istituto tecnico di Terni.

Perchiesi Dott. Augusto — Prof. di Matematica nel R. Liceo di Genova.

Razzaboni Dott. Amilcare — Direttore della Scuola tecnica di Bologna.

Anno 1876

LETTERE

Della Pura Dott. Alfredo — Prof. nel Ginnasio di Pisa.

Ferrieri Dott. Pio — Prof. di Lett. Italiana nel R. Liceo Cesare Beccaria di Milano.

Friedman Dott. Sigismondo — Prof. di Letteratura tedesca nella R. Accademia Scient. Lett. di Milano.

† **Frizzi** Dott. Enrico — già Prof. nel R. Ginnasio di Novi Ligure.

Granati Dott. Pilade — Prof. di Lett. greca e latina nel R. Liceo di Pisa.

Mercatanti Dott. Enrico — già Prof. di Letteratura latina e greca nel R. Liceo di Spoleto.

Nieri Dott. Idelfonso — già Prof. del Ginnasio di Ascoli Piceno.

Pippi Dott. Averardo — Prof. di Lett. Italiana nel R. Istituto tecnico di Firenze.

Zenobi Dott. Silvio — Prof. di Letter. Greca e Latina e Preside del R. Liceo di Sinigallia.

SCIENZE

† **Lugli** Dott. Aurelio — già Prof. di Matematica nella R. Scuola tecnica di Roma.

Ricci Curbastro Dott. Gregorio — Prof. di Fisica matematica nella R. Università di Padova.

Venturi Dott. Adolfo — Prof. di Geodesia nella R. Università di Palermo.

Anno 1877

LETTERE

Fuà Dott. Giuseppe — Prof. di Letteratura italiana nel R. Liceo di Ascoli Piceno.

† **Margutti** Dott. Alfredo — già Prof. di 5.ª Classe nel R. Ginn. di Sessa-Aurunca.

Setti Dott. Giovanni — Prof. di Letteratura Greca nella R. Università di Palermo.

SCIENZE

Bazzi Dott. Eugenio — Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Firenze.

Bianchi Dott. Luigi — Prof. di Geometria Analitica nella R. Università e Prof. interno di Matematica nella R. Scuola Normale Superiore di Pisa.

Cobianchi Dott. Giuseppe — Prof. di Fisica e chimica nel R. Liceo di Acireale.

Gremigni Dott. Michele — Prof. di Matematica nel R. Liceo Galileo di Firenze.

Anno 1878

LETTERE

Ansaloni Dott. Luigi — Direttore del R. Ginnasio di Mortara.

Giorgi Dott. Paolo — Preside del R. Liceo di Novara.

Pellegrini Dott. Carlo Francesco — Prof. di Letteratura Italiana nella R. Scuola Navale di Livorno.

Rostagno Dott. Luigi — Preside del R. Liceo Parini di Milano.

Vigo Dott. Pietro — Prof. di Storia nella R. Accademia Navale di Livorno.

Anno 1879

LETTERE

Asturaro Dott. Alfonso — Prof. di Filosofia morale nella R. Università di Genova.

Borghini Dott. Giacomo — Prof. di Storia e geografia nel R. Liceo di Cesena.

Capasso Dott. Gaetano — Preside del R. Liceo di Parma.

Coen Dott. Gustavo — Insegnante privato, in Livorno.

Simoni Dott. Rodolfo - Prof. nelle classi superiori del R. Ginnasio Torquato Tasso in Roma.

Tarantino Dott. Giuseppe — Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Aversa.

Viterbo Dott. Ettore — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Istituto tecnico di Pesaro.

SCIENZE

Giuliani Dott. Giulio — Prof. di Matematica nel R. Liceo di Pisa.

Pesci Dott. Giuseppe — Prof. di Matematica nella R. Accademia Navale di Livorno.

Ricordi Dott. Ettore — Prof. di Matematica nel R. Istituto tecnico di Iesi.

Simonelli Dott. Vittorio — Prof. di Mineralogia e geologia nella R. Università di Parma.

Anno 1880

LETTERE

Giuliani Dott. Cesare — Prof. di Lettere Italiane nel R. Liceo di Aosta.

Della Giovanna Dott. Ildebrando — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo di Roma.

Mazzatinti Dott. Giuseppe — Prof. di Storia e Geografia nel R. Liceo di Forlì.

Mazzoni Dott. Guido — Prof. di Lettere Italiane nel R. Istituto di studj superiori di Firenze.

Novati Dott. Francesco — Prof. di Letterature Neolatine nella R. Accademia Scientifico-letteraria di Milano.

Morici Dott. Giuseppe — Prof. di Latino e Greco e Preside del R. Liceo di Spoleto.

Romani Dott. Fedele — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo Dante di Firenze.

Todeschini Dott. Pasquale — Prof. di Lettere Italiane nel R. Liceo di Modena.

Vanzolini Dott. Giacomo — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo di Forlì.

Anno 1881

LETTERE

Boralevi Dott. Gustavo — Prof. di Letter. Greca e Italiana nel R. Liceo di Livorno.

Corradi Dott. Augusto — Prof. di Latino e Greco e Preside del R. Liceo di Correggio.

Ferri Dott. Felice — Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Arezzo.

Paladini Dott. Alamanno — Prof. di Pedagogia nella R. Scuola Normale maschile di Firenze.

Picciola Dott. Giuseppe — Prof. di Lett. ital. e Preside del R. Liceo di Pesaro.

Puntoni Dott. Vittorio — Prof. di Letteratura Greca nella R. Università di Bologna.

SCIENZE

Aussant Carà Dott. Paolo — Prof. di Matematica nel R. Istituto tecnico di Livorno.

Antonelli Dott. Augusto — Prof. di Matematica nel R. Liceo di Catanzaro.

Cirri Dott. Oreste — Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Arezzo.

Gianni Dott. Labindo — Prof. di Matematica nel R. Liceo di Arezzo.

† **Giusti** Dott. Ettore — già Prof. di Matematica nel R. Istituto tecnico di Catania.

Rindi Dott. Scipione — Prof. di Matematica nel R. Liceo di Lucca.

Sadun Dott. Elcìa — Prof. di Matematica nel R. Istituto tecnico di Roma.

Somigliana Dott. Carlo — Prof. di Fisica matematica nella R. Università di Pavia.

Anno 1882

LETTERE

Frediani Dott. Andrea — Prof. di Storia e Geografia nella R. Scuola tecnica di Carrara.

† **Lami** Dott. Vittorio — già Prof. di 2.ª Classe nel R. Ginnasio Galileo di Firenze.

Paganini Dott. Paolino — Prof. nel Ginnasio di Lucca.

SCIENZE

Bettazzi Dott. Rodolfo — Prof. di Matematica nel R. Liceo Cavour di Torino.

Lazzeri Dott. Giulio — Prof. di Matematica nella R. Accademia Navale di Livorno.

Pirondini Dott. Gemignano — Prof. di Matematica nel R. Istituto tecnico di Parma.

Stefanini Dott. Annibale — Prof. di Fisica nel R. Liceo di Lucca.

Stracciati Dott. Enrico — Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Catania.

Volterra Dott. Vito — Prof. di Meccanica razionale nella R. Università di Torino.

Anno 1883

LETTERE

Bonfigli Dott. Luigi — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Istituto tecnico di Macerata.

Donati Dott. Alessandro — già Prof. di Storia e geografia nel R. Liceo di Faenza.

SCIENZE

Mannucci Dott. Stefano — Prof. di Matematica nella R. Scuola tecnica di Milano.

Tagiuri Dott. Alberto — Prof. di Matematiche nel R. Liceo di Cesena.

Anno 1884

LETTERE

Dina Dott. Achille — Prof. di Storia e Geografia nel R. Liceo di Vigevano.

Ferrini Dott. Oreste — Prof. di 5.ª Classe nel Ginnasio di Perugia.

Gualtieri Dott. Vincenzo — Prof. di 5.ª Classe nel R. Ginn. di Catania.

Negri Dott. Giovanni — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Istituto tecnico di Pavia.

Rostagno Dott. Enrico — Conservatore nella R. Biblioteca Laurenziana di Firenze.

Romagnoli Dott. Giovanni — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo di Pesaro.

Torchiana Dott. Pio — Prof. di Lettere ital. nella Scuola Tecnica di Tivoli.

SCIENZE

Andreini Dott. Angelo — Prof. di Matematica nell' Istituto tecnico di Spezia.

Antonelli Dott. Giov. Battista —

Pieri Dott. Mario — Prof. nella R. Accademia Militare di Torino.

Anno 1885

LETTERE

Bellucci Dott. Alessandro — Prof. di Lettere Latine nel R. Istituto tecnico di Perugia.

Brugnola Dott. Vittorio — Prof. di Lettere Italiane e Greche nel R. Liceo di Fano.

Guardabassi Dott. Francesco — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo di Perugia.

Nincheri Dott. Luigi – Prof. di Storia e Geografia nella R. Scuola tecnica di Piazza Armerina.

SCIENZE.

Boggio-Lera Dott. Enrico — Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Catania.

Castelli Dott. Pietro — Prof. di Matematica nel R. Istituto tecnico di Piacenza.

Magrini Dott. Franco — già Aiuto alla Cattedra di Fisica nel R. Istituto di studj superiori in Firenze.

Anno 1886

LETTERE

† **Bilancini** Dott. Pietro — già Prof. nel R. Liceo di Sassari.

Comani Dott. Francesco — Prof. di Storia e Geografia R. Liceo di Reggio-Emilia.

Fontana Dott. Vittorio — Prof. di Letteratura Italiana nel R. Liceo di Belluno.

Micheletti Dott. Carlo — Prof. di 5.ª Classe nel R. Ginn. di Macerata.

Micheli Dott. Pietro — Prof. di 3.ª Classe nel R. Ginnasio di Siracusa.

Nencini Dott. Flaminio — Libero docente di Lett. Latina nell'Università di Pisa.

Pavolini Dott. Paolo Emilio — Prof. di Sanscrito nel R. Istituto di studj superiori di Firenze.

Saviotti Dott. Alfredo — Prof. di Storia e Geografia nel R. Liceo di Pesaro.

SCIENZE

Ciani Dott. Edgardo — Assistente alla Cattedra di Geometria proiettiva e descrittiva, incaricato di statica grafica nella R. Università di Pisa.

Fibbi Dott. Cesare — Prof. di Matematiche nel R. Istituto tecnico di Torino.

Paladini Dott. Bernardino — già Aiuto alla Cattedra di Fisica nella R. Università di Torino.

Tolomei Dott. Giulio — già Prof. di Matematica nel R. Collegio Militare di Firenze.

Anno 1887

LETTERE

Montresor Dott. Luigi — insegnante a Roma.

Rondini Dott. Druso — Prof. di Storia e Geografia nel R. Istituto tecnico di Forlì.

Steiner Dott. Carlo — Prof. di Lett. italiane nel R. Liceo di Urbino.

Vianello Dott. Natale — Prof. nel R. Ginnasio Andrea Doria di Genova.

Zenatti Dott. Oddone — Prof. di Lett. italiane, comandato alla biblioteca Angelica di Roma.

SCIENZE

Cresci Giovanni — Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Alessandria.

Malagoli Dott. Riccardo — Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Modena.

Nannei Dott. Enrico — Prof. di Matematiche nel R. Istituto tecnico di Bari.

Niccolini dott. Ferruccio — Prof. di Fisica nella R. Accademia Navale a Livorno.

Paladini Dott. Bernardo —

Poltronieri Dott. Umberto — Impiegato nei telegrafi.

Anno 1888

LETTERE

Rosi Dott. Michele — Prof. di Storia nel R. Liceo di Roma.

Sensi Dott. Filippo — Prof. di Lett. italiane nel R. Istituto tecnico di Milano.

SCIENZE

Bonacini Dott. Carlo — Prof. di Fisica nel R. Liceo di Modena.
Campetti Dott. Adolfo — Prof. nella R. Accademia militare di Torino.
Chini Dott. Mineo — già Prof. nella Scuola dei Macchinisti di Venezia.
Piola Dott. Francesco — Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Lodi.

Anno 1889

LETTERE

Abbatescianni Dott. Giovanni — Prof. di Lett. italiane nel R. Istituto tecnico di Bari.
Barbi Dott. Michele — Prof. Sottobibliotecario di 1.ª Classe nella Nazionale di Firenze, incaricato di un corso di Storia delle lettere italiane nella R. Università di Pisa.
Bicci Dott. Oreste —
Flamini Dott. Francesco — Prof. ordinario di Lett. italiane nella R. Università di Padova.
Giannini Dott. Alfredo — Prof. di Lett. italiana nel R. Liceo di Siracusa.
Kirner Dott. Giuseppe — Prof. di Storia nel R. Liceo di Palermo.
Mignini Dott. Girolamo — già Prof. nel Ginnasio di Perugia.
Nicodemi Dott. Oreste — Prof. nel R. Ginnasio di Massa.

SCIENZE

Baroni Dott. Ettore — Prof. di Matemat. nel R. Liceo di Prato.
Ciani Dott. Vincenzo —
Crescini Dott. Ezio — Prof. di Fisica nel R. Liceo di Palermo.

Anno 1890

LETTERE

Levi Dott. Lionello — Prof. di Lett. latina e greca nel R. Liceo di Parma.

Menozzi Dott. Eleuterio — Prof. di Lett. latina e greca nel R. Liceo di Siracusa.

Simonetti Dott. Giuseppe — Prof. di Geografia nel R. Istituto tecnico di Pavia.

SCIENZE

Bartorelli Dott. Antonio — Prof. di Fisica nel R. Istituto tecnico di Piacenza.

Picciati Dott. Giuseppe —

Bigiavi Dott. Carlo —

Anno 1891

LETTERE

Beltrami Dott. Achille — Prof. di Lett. greca e latina nel R. Liceo di Fermo.

Cisorio Dott. Luigi — Prof. nel R. Ginnasio di Massa.

Goidanich Dott. Pietro — Prof. nel R. Liceo V. Em. di Napoli.

Lesca Dott. Giuseppe — Prof. di Lett. italiana nel R. Liceo di Pisa.

Scrocco Dott. Gerardo — Prof. di Filosofia e Storia nel Liceo pareggiato di Viterbo.

SCIENZE

Bonaventura Paolo — Prof. di Matematiche nel R. Liceo di Aquila.

Enriquez Federigo — Prof. di Geometria proiettiva nella R. Università di Bologna.

Guarducci Alfredo — Prof. di Matematiche nel R. Liceo di Lodi.

Anno 1892

LETTERE

Bongi Dott. Vieri — Prof. nel R. Ginnasio d'Empoli.

Covotti Dott. Aurelio — Prof. di Filosofia nel R. Liceo di Potenza.

Maccari Dott. Latino — Prof. nel R. Ginnasio di Bivona.

Niccolini Dott. Francesco — Prof. nel R. Ginnasio Garibaldi di Palermo.

Pirro Dott. Alberto — Prof. di Storia e Geografia nel R. Liceo di Campobasso.

Pittaluga Dott. Erminia —

SCIENZE

Mogni Dott. Giacomo —

Tedone Orazio — Prof. di Matematiche nel R. Istituto tecnico di Milano.

Anno 1893

LETTERE

Brizzolara Dott. Giuseppe — Prof. nel R. Ginnasio di Acquaviva delle Fonti.

Castellani Giorgio — Prof. nel R. Ginnasio di Termini Imerese.

Ciaceri Dott. Emanuele — Prof. di Storia e Geografia nel R. Liceo di Messina.

Fanucci Dott. Vittorio — Direttore e Prof. di 5ª nel Ginnasio di Carrara.

Gregorini Dott. Alberto — Prof. nel R. Ginnasio di Lucera.

Multineddu Dott. Salvatore — Prof. nel Ginnasio di tempio.

Pardi Dott. Giuseppe — Prof. nelle classi superiori del Ginnasio di Corleone.

SCIENZE

Calò Dott. Benedetto — Prof. di matematiche nella R. Scuola Normale di Como.

Leoncini Dott. Michele — Prof. di matem. e scienze naturali nel R. Ginnasio di Pallanza.

Anno 1894

LETTERE

Antolini Dott. Carlo — Direttore del Ginnasio di Norcia.

Falcucci Dott. Luigi — Prof. di Lett. Italiana nella R. Scuola tecnica di Sassari.

Niccolini Dott. Giovanni — Prof. comandato alle classi aggiunte nel R. Ginnasio di Sassari.

SCIENZE

Lauricella Dott. Giuseppe — Prof. di matematiche nel R. Istituto Tecnico di Pesaro.

Niccoletti Petrongari Onorato — Prof. di Matematiche nel R. Istituto tecnico di Roma.

Anno 1895

LETTERE

Abruzzese Dott. Alfonso — Prof. nel Ginnasio di Potenza.

Chistoni Dott. Paride — Prof. nella Scuola Normale di Nuoro.

Filippini Dott. Francesco — Prof. nelle classi superiori del R. Ginnasio di Spoleto.

Mancini Dott. Augusto — Prof. di Greco e Latino nel R. Liceo di Messina.

Marcello Dott. Silvestro — Direttore del Ginnasio di Pontedera.

Marchetti Dott. Serafino — Prof. nel R. Ginnasio di Cagliari.

Porzio Dott. Guido —

Santini Dott. Guido —

Scaramella Dott. Gino — Prof. nel R. Ginnasio di Castrogiovanni.

Tacchi Dott. Paolina — Insegnante nella Scuola Tecnica Carlo Tenca di Milano.

Vanni Dott. Alberto — Prof. nel Ginnasio di Iglesias.

Zacchetti Dott. Guido — Prof. nelle classi aggiunte a Rieti.

SCIENZE

Conti Dott. Alberto — Prof. nella R. scuola tecnica di Belluno.

Del Prete Dott. Guelfo —

Florio Salvatore — Assistente alla cattedra di calcolo nella R. Università di Pisa.

GIOVANNI GENTILE

DELLE

COMMEDIE DI ANTONFRANCESCO GRAZZINI

DETTO IL LASCA

Fra i più pregiati commediografi fiorentini del secolo XVI, accanto al Cecchi, al D'Ambra, al Salviati, si suole collocare Antonfrancesco Grazzini, detto il Lasca, così per la grazia dello stile e la schiettezza della lingua, come perchè parrebbe essersi egli allontanato dalla prevalente imitazione classica. A niuno, infatti, che si accinga a discorrere di quel nostro teatro comico, sono ignote le critiche mosse dal Lasca alla maniera più in voga nel suo tempo, talchè si propenderebbe a credere che in qualche modo sia egli stato sapiente innovatore; sebbene poi si resti meravigliati quando, leggendo le sue commedie, non troviamo ch'ei si dilunghi gran tratto dalle forme e dai soggetti comuni. Di guisa che si può dire, pur dopo tutto quello che si è scritto sul teatro italiano, che l'arte comica del Lasca non sia stata ancor bene studiata, nè, tanto meno, esattamente definita.

Il Klein dedica al nostro autore molte pagine della sua grande opera [1]; nelle quali alle notizie non sempre precise sulla vita e sulle varie scritture di lui, aggiunge un riassunto di ciascuna commedia, compilato con suppellettile critica assai scarsa, e, d'altra parte, oziosa del

[1]) *Geschichte des Drama's*, Leipzig, Weigel, 1866, IV, 723-748.

tutto, poichè non fa nessuna ragione alle condizioni storiche della commedia in quel secolo, e giudica e apprezza alla stregua di criterj, troppo più tardi prevalsi.

Al Grazzini è toccato anche un altro critico, che noi abbiamo il debito di non trascurare, dacchè è menzionato in tutte le bibliografie: il prof. G. B. Magrini, il quale in uno studio speciale, [1]) null'altro fece salvo ripetere, anche se errate, cose vecchie e trite, aggiungendo tuttavia alcun nuovo errore, ed esporre, quindi, gli argomenti delle *Cene* e delle *Commedie*, il tutto infiorando qua e là di qualche ingenua nota.

Ora a noi non sembra inutile prendere ad illustrare storicamente i componimenti comici di questo bizzarro fiorentino, che, come fu in rima il più degno e felice continuatore della maniera bernesca, alcunchè di buono potrebbe pensarsi aver derivato nell' arte comica dalla sua vena gioconda. Per un tale studio manca assolutamente ogni soccorso di notizie esterne; poichè, mentre per le commedie di tanti altri scrittori del tempo, epistolarj e rime ci sono larga fonte di informazioni intorno alle recite dei componimenti e alla fama degli autori, a quelle del Lasca non si trova un solo accenno diretto nelle stesse opere sue, nonchè in quelle de' contemporanei; ai quali quasi sembrerebbe che un Lasca comico fosse pressochè ignoto [2]). Ne sarà forse stata cagione la scarsa for-

---

[1]) *D'Anton Francesco Grazzini detto il Lasca e delle sue opere in prosa e in rima*, Imola, Galeati, 1879, pp. 59.

[2]) Nel cod. Mgl. II, II, 102 fra i sonetti di Alfonso de' Pazzi uno ve n'ha intitolato « Sopra la commedia del Lasca »: v. Bartoli, *Mss. Ital. Bibl. Naz.*, I, 208. Ma è invece diretto contro un componimento del Varchi, e fra quelli contro il Varchi si trova infatti così nel cod. cit., come nell'ediz. del *Terzo libro dell'Opere burlesche* (Firenze, MDCCXXIII), dove è riferito a p. 350.

tuna scenica delle sue commedie, come anche la tarda loro pubblicazione, avvenuta soltanto poco prima che l'autore morisse.

Ai moderni egli è apparso in figura di solitario, fuor della folla dei comici cinquecentisti. Sicchè l'ascoltare questa voce discordante fra quel coro letterario, unanime quasi nel decantare la classica imitazione, gioverà, non foss'altro, per poterle dare torto o ragione. Ma se nella commedia del Grazzini ci riuscisse di ravvisare un aspetto non ancora abbastanza osservato di tutta l'antica nostra commedia, e avessimo modo di mettere in rilievo un carattere, che, più manifesto nell'arte speciale del Nostro, fosse pure in certa misura comune a tutto il genere del tempo, avremo forse arrecato un modesto contributo alla più intera intelligenza della drammatica del cinquecento.

I.

La sera dell'Epifania dell'anno 1540 [1]) si riunivano parecchi letterati e piacevoli spiriti fiorentini in casa della signora Maria da Prato, una di quelle cortigiane colte e discrete, che godevano allora l'amicizia dei poeti, ed eran cantate nei loro versi. Niccolò Martelli, anzi, dopo averne "nei versi suoi reverito et lodato il nome", non volle mancare di farne memoria anche nel *Primo libro delle Lettere,* che in Firenze diè a luce l'anno 1546 [2]); memoria pre-

---

[1]) Che quella festa d'Epifania sia dell'anno 1540, piuttosto che del seguente, come ne rimane in dubbio il Verzone (in *Rime Burlesche di A. F. Gr.*, Firenze, Sansoni, 1882, p. XIII, n. 3), a noi pare molto probabile considerando il posto che occupano nel codice Mgl. II, IV, 1 « Il Prologo della farsa del Lasca et le Stanze che da Mercurio sopra la lira si dissero la sera dell'Epifania »; — le quali sono nel principio di questo codice contenente i Capitoli dell'Accademia degli Umidi. Solo nell'ultima carta vi è copia dei privilegi concessi nel 1541 da Cosimo I all'Accademia, trasformatasi in Fiorentina. Nel *Prologo,* poi, accennandosi al *Commodo* di Antonio Landi, dicesi « quella (commedia) *ultimamente* fattasi nelle gloriose nozze del Gran Cosimo de' Medici, etc. » — Ora il *Commodo,* secondo il *Diario* del Settimanni fu rappresentato l'8 luglio 1539. Cfr. D'Ancona, *Orig.*², II, 166. Cfr. anche *Apparato et Feste | nelle nozze dello illu- | strissimo Signor Duca di Firenze, et del- | la Duchessa sua Consorte, con le sue | Stanze, Madriali, Comedia, | et Intermedj, in | quelle reci- | tati,* M. D. XXXIX (Firenze, Benedetto Giunta) p. 64.

[2]) Niccolò Martelli, *Il Primo libro delle Lettere* (Firenze, 1546), c. 61-62r; con la data « Di Fiorenza alli VII d'Agosto MDXLV ».

ziosa per noi, perchè ci offre qualche notizia su questa " signora ", nelle cui stanze eleganti vediamo il primo tentativo drammatico del nostro Antonfrancesco Grazzini.

Che in casa di questa cortigiana avessero il costume di convenire i letterati di Firenze a sollazzevoli conversazioni, lo apprendiamo dal Martelli stesso, che scriveva al Doni il 1° novembre 1545: " Che benedette sien quelle parole che vi usciron di quella pretiosa bocca l'altra sera innanzi alla signora Maria, che proponendosi qual gratia adimanderebbe ciascuno (secondo il grado suo) havendoci a ritornar una altra volta, rispondeste di non saper mai niente [1]) " — E in quella casa, dove in lieta vita dimorava la graziosa Pratese, sola, e " senza guida o governo ", nel difficile mondo, in che erasi avventurata, potevano gli amici nelle placide sere ridursi nel giardino coltivato dalle sue mani gentili, e le lunghe veglie invernali piacevolmente trascorrere in quelle stanze, dove s'accoglieva " copia infinita di libri bellissimi antichi et moderni, che di continovo si stampano, non vi manchando anchora varie sorti di Musici strumenti "; mentre la presenza della signora poneva freno e dettava legge agli amanti, " ch'una parola pur non vi si dice o parlando vi si ragiona, che non sia da dirla davanti alla stessa honestade ".

Questi ritrovi frequentava anche il Lasca, che dei letterati del suo tempo e della città sua era il più lieto e bizzarro, e non mancava mai là dove alle cene si accompagnasse l'arguto conversare, o il dire all'improvviso, o il dar opera alla recita d'una farsa o d'una commedia, o l'andare immaginando le più strane mascherate e tantafere, o qualche solenne burla del genere di quelle del suo novelliere. Così ora alla " tornatella " del padre Stradino, ora alla " sequenta " [2]) di Lorenzo Scala, ora al " raddotto " del merciaio Visini, ora in casa del Lasca stesso [3]), si ritrovavano sempre gli stessi amici spensie-

---

[1]) *Op, cit.*, c. 66v.

[2]) Così chiamavasi, come vedremo, la riunione in casa di Lorenzo Scala.

[3]) In un ms. della Biblioteca della Provincia di Firenze, un capitolo di Girolamo Leopardi, intitolato: *De' finamondani*, finisce: « A rivederci in casa il nostro Lasca ». Vedi Verzone, *Op. cit.*, Introduz. p. XCVII, n. 2.

rati e allegri, senza famiglia e senza cure di patria, intenti solo a far tempone e tener vivo il letterario pettegolezzo delle loro cittadine gloriuzze. E in questo primo periodo della vita e con queste consuetudini, fra le quali esso si svolse, a noi giova rappresentarci il nostro speziale del Canto della Paglia [1]), poichè in quel tempo e fra quelle condizioni di vita ei compose in gran parte le commedie, che ci siam proposto di studiare.

Che si fece, in fine, quella sera dell'Epifania in casa della cortigiana? Fu una sera trionfale, potremmo dire, per il Lasca, del quale si rappresentò la farsa *Il Frate,* e si cantarono sulla lira i versi composti per un onesto giuoco di polizze, da estrarsi a sorte fra i convitati. E se egli, che potè poi vedere quei componimenti inscritti nel " Libro dei Capitoli, Compositioni e Leggi della Accademia degli Umidi „ [2]) fu quasi il re della festa, la regina ne fu la signora Maria, ad onorar le cui bellezze " alte e nuove „ Mercurio, che veniva cantando sulla lira, vedeva raccolta la " nobile e lieta compagnia „ [3]). Dal prologo in prosa, premesso dal Lasca alla sua farsa, apprendiamo che per la prima volta andava in iscena una sua drammatica composizione in questa sera dell' Epifania, " nella quale fu sempre usanza di ritrovarsi i giovani insieme amichevolmente a fare allegra et buona cera „ [4]).

Si cenò, infatti, lietamente; e dopo il canto di Mercurio e l'estrazion delle polizze per mano delle tre Grazie e il " concorso „

---

[1]) Ivi era la sua farmacia, detta del Saracino, ora del Moro. In essa, infatti leggesi, una iscrizione ricordante esservi stato il Lasca speziale dal 1521. Vedi VIRGILI, *Francesco Berni* (Firenze, Le Monnier, 1881) pag. 521, n. 1.

[2]) Cioè, nel già ricordato Mgl. II, IV, 1 (cl. VII, 195): « Libro, Capitoli, Compositioni et Leggi della | Accademia degli Humidi di Firenze creata, | l'anno del S.re MDXL. Regnante lo Ill.mo et Ecc.o S. D. Cosimo Med. In casa | Il Padre Stradino ». Cfr. VERZONE, *Op. cit.*, pag. LXVII e sg., e *Mss. It. Bibl. Naz.* del BARTOLI III, 219.

[3]) Vedi *Rime Burl.*, ediz. cit., p. 335.

[4]) Così il Grazzini stesso nel *Prologo.* Vedi *Mss. Ital.* cit., p. 220, dove il prologo è riferito.

di " tutti i Musici „ intervenuti, si passò a intrattener la brigata colla recita di una " cosetta; „ della quale l'autore, nel prologo, cerca di scusare la poca convenienza alla qualità e ai meriti dei convitati, " prima per la cortezza del tempo, doppo per la scomodità del luogo, per la dificultà di chi componga non solamente, ma di chi reciti, et per mille altre cagioni ancora „. Era pertanto una rappresentazione pressochè improvvisata; e al Lasca parea di veder in pericolo in questa prima prova quella stima di scrittore comico, cui certamente ambiva; onde affrettavasi anche a far notare quanto la Farsa differisse dalla Commedia, e come alla prima, che godeva di libertà maggiore, potesse perdonarsi qualche lieve difetto. Quindi, quasi a sospendere ogni giudizio sull'arte sua, annunziava che forse innanzi che passassero sei mesi si sarebbero potute vedere, non recitate, ma a stampa, " dove non giovano et vagliano nè l'amicizie, nè mezzi „, alcune sue commedie; " et allora mosterrà chiaramente s'egli intenda o no l'ordine et l'osservatione, quantunque egli non sia di questi affaticati et afflitti dagli studi et consumati et logori nelle lettere...; sicchè tosto o egli supererà l'invidia, o egli resterà un goffo, perchè il giudizio universale rade volte s'inganna „.

Or quali fossero precisamente queste commedie, di cui il Nostro il 6 gennaio del 1540 diceva prossima la pubblicazione, non ci è dato indagare, poichè nulla egli ne accenna. Soltanto è lecito escluderne sicuramente l'*Arzigogolo,* che nel 1566 non era stato ancora composto (almeno nella forma, in cui ci è pervenuto) [1]), e le *Commedie spirituali* [2]), al cui carattere non sembra che pos-

---

[1]) Vedi la Tav. delle sue opere, in Verzone, *Op. cit.,* pag. CXXI e sgg., in cima alla quale il Lasca scrisse: « La qualità, e quantità delle composizioni, e i nomi loro particolari, fatte da me per infino a questo giorno XV di settembre MDLXVI; e da farse in tutto il rimanente della mia vita ». In questa tavola l'*Arzigogolo* non è ricordato.

[2]) Il Grazzini ne scrisse quattro « tutte in prosa », che non saranno state dissimili dalle tante di Giammaria Cecchi. Ne conosciamo soltanto i nomi, riferiti nella cit. tavola: *La Croce,* o *Santa Helena, Santa Apollonia, Santa Caterina* e *Santa Orsola.* Cfr. loc. cit., pag. CXXIII.

sano riferirsi quei requisiti dell'arte comica, dei quali nel Prologo del *Frate* si discorre; e che è probabile il Lasca abbia scritte, come il Cecchi, in età avanzata, ma certamente prima del ricordato anno 1566. Se non che, delle altre sei Commedie, che ci rimangono, la *Gelosia*, la *Spiritata*, la *Pinzochera*, la *Strega,* i *Parentadi* e la *Sibilla,* che l'autore stampava insieme, nella tarda vecchiaia, a Venezia nel 1582, in sei volumi, e di un'altra, il *Pedante,* che già prima del '66 ei stracciò ed arse [1]), quali erano state scritte prima del 1540?

Non abbiamo, pur troppo, dati certi per rispondere con sicurezza a tale domanda. Quel che è dato congetturare per ogni singola commedia, diremo più a proposito quando verremo a parlare di ciascuna in particolare. Qui non sarà inopportuno raccogliere dalle rime stesse del Nostro e da qualche accenno dei prologhi certi indizj, che persuadono, a nostro avviso, a riferire al primo periodo della vita letteraria del Lasca la composizione della più parte delle sue commedie.

Importantissima a questo proposito è la canzone del Lasca in morte di Miglior Visini, accaduta nel gennaio del 1549. Da essa apprendiamo che se il buon merciaio e lo Stradino fossero stati ancora conservati agli amici, presto si sarebbe rappresentata all'Accademia una Commedia del poeta; ma, morti tutti due a breve intervallo, il disegno era andato in fumo, ed era venuta meno all'autore la speranza di " balzare „ una volta in iscena. Parecchie sue commedie sembra dunque da quei versi che fossero pronte già da un pezzo, allora nel 1549 [2]).

---

[1]) Vedi Tav. citata; dove è anche ricordato un capitolo *In lode de' Pedanti,* neppur esso pervenutoci. VERZONE, loc. cit.

[2]) Che la fortuna nemica e perversa
non vuol ch'io balzi in iscena una volta,
ma sempre mai in sul buon mi s'attraversa;
or m'ha di nuovo ogni speranza tolta,
e la mia nave affondata e sommersa,
anzi nell'onde dell'oblio sepolta,
tanto ch'io posso menarmi l'agresto,
chè le commedie mie fatt'han del resto.

Rime burl. 153.

In uno de' suoi componimenti in ottave [1]), il Nostro, dicendo della venuta in Firenze della Compagnia dei " Gelosi ", ne decanta l'arte meravigliosa, con cui sanno far piacere " ogni cosuzza ", e si ride piacevolmente di tutti i comici fiorentini, contro il vivo desiderio dei quali nel nuovo salone, destinato alle rappresentazioni, è stata fatta da codesti Zanni la prima recita. Quei letterati, il Buonanni, il Cini, Lotto del Mazza, il Cecchi son tutti addolorati, poichè sono stati vinti ed han perduto ogni reputazione; mentre da un canto il Lasca " chiude l'occhiolino e ghigna ". Ma non potrebbero gli altri ridere non meno allegramente di lui, che era pur scrittore di commedie e già fin dal 1540, come s'è visto, menava, quasi, vanto della propria valentia nell'arte comica? In che anno siamo? — È accettato dagli storici delle nostre prime Compagnie, che quella dei " Gelosi " si trovasse in Firenze nel 1578, e che vi rimanesse forse anche nel seguente, almeno nei primi mesi [2]). Ad uno di questi due anni, adunque, debbono indubbiamente riferirsi le ottave laschiane. In questo tempo, pertanto, vediamo che il Nostro si ritrae quasi indietro, e, rinunziando a quella qualsiasi stima, che s'era acquistata nella commedia, trova modo di ridere e di compiacersi del trionfo riportato dai Zanni su quel genere letterario; e come l'avrebbe potuto, se non avesse abbandonato da un pezzo quelle sue grandi pretensioni, che chiaramente dimostra in quasi tutti i prologhi?

Non pochi anni prima, infatti, probabilmente poco più tardi del 1569, egli con Eufrosino Lapini, col Buonanni, col Salviati, con Giammaria Tarsia, con Lotto del Mazza e col Cini, dovea dichiararsi superato dai rumorosi trionfi del Cecchi, che cacciava

---

Per la data della morte del Visino cfr. documento in *Annotaz.* all'ediz., Moücke delle *Rime* del Lasca, I, 342.

[1]) *Rime burlesche*, ediz. cit., p. 430.

[2]) Vedi D'Ancona, *Orig.*², II, 469 e sg. Ai 5 di maggio del 1579 la Compagnia era scacciata dalla città e stato di Mantova (*ivi*, p. 464). Ond'è più probabile che le ottave del Lasca sieno state scritte nel 1578.

tutti dalla scena cittadina [1]). Ma il principal campione ora vinto non è lui, bensì G. B. Cini, il biografo di Cosimo I, che sembra però godesse in Firenze maggior fama di tutti, prima del Cecchi. Or chi non sente in questa confessione fatta dal Lasca dell'altrui eccellenza, già pur essa caduta innanzi a una nuova, la quale sempre più fa dimenticare la propria, che le commedie di lui vanno riferite al primo periodo della sua vita?

Altri luoghi delle rime ci indurrebbero a simili conclusioni; ma, del resto, lo stesso Lasca, nella prefazione *Ai Lettori,* dell'edizione veneziana della *Strega* del 1582, rammentando che delle sei commedie, ch'ei stava per dare a luce, due soltanto avevano avuto l'onore della rappresentazione, soggiunge che ancor gli rimaneva a dar recapito a quattro loro sorelle, le quali si decideva a stampare con le altre, non avendo più speranza di farle recitare, poichè erano invecchiati o morti tutti coloro, che avevano " qualche fidanza " in lui [2]); facendo così supporre che queste quattro avessero

---

[1]) *Rime burl.*, ed. cit., p. 422. — Si accenna in quelle due ottave al *Granchio* del Salviati, che fu rappresentato nella Sala del Papa nel carnevale del 1566, come rilevasi dalla Dedicatoria della prima edizione, fatta dall'accademico Tommaso del Nero al sig. Principe di Firenze e di Siena. — Di Lotto del Mazza si rappresentarono i *Fabii* nel palazzo ducale « doppo il battesimo della signora Leonora, primogenita del Principe di Fiorenza », com'è detto nel titolo, l'anno 1567. Cfr. D'Ancona, *Orig.*², II, 167, *n.* 2. — Di G. B. Cini, oltre gl'Intermezzi alla *Cofanaria* del D'Ambra (D'Ancona, *op. cit.*, II, 167, *n.* 4; Vasari, *Opere*, Sansoni, 1882, VIII, 571 e sgg.; e *Descrizione etc.* del Lasca, in *Teatro Comico fiorentino*, Firenze, 1750, tom. V) non abbiam notizia di altro componimento teatrale, salvo la *Vedova* (*Rime* del Lasca, ediz. Moücke, II, 360), che fu « rappresentata ad onore dell'Arciduca Carlo d'Austria, nella venuta sua in Firenze l'anno 1569 nel primo giorno di maggio ». Vedi Allacci, *Dramm.* Venezia, 1755, col. 804, e cfr. D'Ancona, loc. cit., n. 3.

Questi comici, adunque, delle ottave laschiane avevano avuto la lor fama in Firenze nel settimo decennio del secolo, inaugurato dal Nostro con la sua *Spiritata* nel 1560. Epperò ci pare probabile che esse non vadano riportate che a poco dopo il 1569: avvenuta, cioè, la recita della *Vedova.*

[2]) Vedi *Commedie di A. F. Grazzini,* per cura di P. Fanfani, Firenze, Le Monnier, 1859, p. 165.

presso di lui aspettato la sorte loro fin dal tempo in cui la *Gelosia* e la *Spiritata* erano state recitate.

E nel prologo di quest'ultima, che si rappresentò, com'è noto, nel carnevale del 1560, in casa di Bernardetto de' Medici, a un convito sontuoso in onore del Principe di Firenze e di Siena, Don Francesco, l'autore, avvezzo alle sbrigliate cene con gli amici bizzarri e alle tornate non certamente per lui molto solenni dell'Accademia [1]), ora, preoccupato della qualità degli spettatori, dice che se avesse saputo innanzi a chi sarebbe venuta la sua commedia, ne avrebbe piuttosto allestita un' altra, " in cui ha maggior fidanza „ [2]). — Dunque qualche altra ne teneva già pronta.

Ma perchè queste commedie, già annunziate fino dal 1540, non erano state più pubblicate? Abbiamo visto dalla prefazione della *Strega* perchè il Lasca s'inducesse a dare a luce le sue commedie non recitate. *La Gelosia* invece, rappresentata nel 1550, era uscita per i Giunti di Firenze l'anno dopo; e altrettanto era poi avvenuto della *Spiritata;* come sappiamo che avveniva di solito di tutte le commedie fiorentine. E a quest'uso comune avrà voluto il Grazzini obbedire, nonostante l'annunzio affrettato e intempestivo, cui d'altro canto era stato spinto da quelle preoccupazioni, che ci è parso di scoprirgli nell'animo, a quella prima prova.

Or, poichè alla prima metà del secolo XVI abbiamo ricondotto la cronologia delle commedie laschiane in genere, in quel periodo dobbiamo anche ricercare ogni ragione storica delle forme e dei caratteri, che nelle commedie stesse ci verrà fatto di rilevare, pur ammettendo che in tutti gli anni, nei quali esse rimasero nelle mani dell'autore, potessero di quando in quando esser ritoccate e modificate [3]).

---

[1]) Ciò provano le sue infrazioni agli statuti accademici, onde, prima « ammonito al render partito », fu poi nel 1547 rimosso, in una generale riforma dell'Accademia. Vedi Introduz. del Verzone all'*Op. cit.*, p. XVIII.

[2]) Vedi *Commedie,* ediz. cit., p. 109.

[3]) E che il Grazzini lo facesse, sempre poco soddisfatto delle cose sue, lo prova il ms. Mgl. VII, 180; nel quale l'autografo della *Gelosia* presenta parecchie notevoli differenze dall'edizione del 1551, cioè dalla prima.

Senonchè, scrisse egli prima le Commedie e poi le *Cene,* l'altra sua opera più considerevole, o viceversa, o le une e le altre contemporaneamente? Non ci pare inutile nè inopportuno qualche breve ragionamento anche su tal questione, che è intimamente legata colla cronologia delle commedie, benchè si riduca alla ricerca di quella delle *Cene.* — Il Verzone, lo studioso più benemerito delle opere del Grazzini, cui ha dedicato molti anni di lavoro indefesso e di cure amorose, narrando la storia del testo del novelliere laschiano, si adopera anche lui a ritrarre al principio della vita letteraria dell'autore quest'opera, osservando [1]) che nel 1549 alcune novelle erano già state inviate per un tal Masaccio da Calorigna al Mazzuoli, il quale moriva appunto in quell'anno; e che già quella di Bartolommeo degli Avveduti doveva essere stata divulgata qualche tempo prima, poichè nella lettera al Calorigna vi si accenna come a cosa già conosciuta, essendo uscita per istrano modo dalle mani del Lasca [2]). Onde era poi naturale che il Verzone sostenesse aver l'autore terminato l'opera sua, non lasciatala incompiuta, come il Fiacchi aveva opinato. Le ragioni del quale non ci par tuttavia che restino infirmate dai nuovi studj del Verzone, e dalla preziosa scoperta da lui fatta della nota autografa delle opere del Nostro. Egli non crede che si possa dubitare del compimento delle *Cene,* ove si considerino le parole [3]), con le quali si chiude l'ultima novella dell'ultima Cena, che noi possediamo, e quelle altre che, nella nota del '66, fan menzione di

---

[1]) *Le Cene di A. Fr. Grazzini,* detto il Lasca, per cura di C. VERZONE, Firenze, Sansoni, 1890, p. XXXVII, e sgg.

[2]) « E questo fo per mostrare che nel modo che sta quella grande di Bartolommeo, *la quale tu sai per che stran modo m'uscissi dalle mani* etc. » Lett. al Calorigna in *Cene,* ediz. cit., p. 332.

[3]) « Le Cene son passate, e le novelle fornite, e il nostro proponimento, coll'aiuto del Re altissimo delle stelle, condutto avemo al fine ». — Ediz. cit., p. 324.

quest'opera [1]), e dalle quali parrebbe che già d'allora fosse stata condotta a termine [2]).

Ma in vero nè l'uno nè l'altro luogo invocato dal Verzone provano in fatto quanto a lui sembra; soltanto accennano entrambi al disegno generale del *Trentafavole,* per dirla col Lasca: disegno, che fu tutto certamente concepito, e in parte colorito prima del 1566. Le parole che vengono dopo l'ultima novella dell'ultima cena, sono non già dell'autore, ma della regina di quelle veglie, di Amaranta, che, secondo quel generale disegno, poteva proferirle, quand'anche l'autore avesse voluto scrivere la 10ª novella della 3ª cena prima di parecchie altre, che l' avrebber dovuta precedere: ed è questo un fatto ben degno di nota, per il quale nel passo notato non havvi tale affermazione che, non essendo ancora il *Trentafavole* compiuto, ci apparirebbe quasi una menzogna del Nostro.

Parimenti, nel modo col quale nella nota del '66 si accenna al novelliere, quelle particolari determinazioni che si danno di tutte le trenta novelle è chiaro che debbano intendersi relativamente al tempo e alle condizioni, in cui s' immagina dal Lasca che quelle or piacevoli or crudeli avventure sieno state narrate da un'allegra compagnia, in Firenze, in tre giovedì del Carnevale.

Quanto, del resto, ad essere state effettivamente scritte, pensiamo che altrimenti debba far credere il titolo del Lasca stesso appo-

---

1) « Le Cene, o vero il Trentafavole che sono trenta Novelle dette in Firenze da cinque Huomini, e da cinque giovani Donne di verno intorno al fuoco a veglia in tre Giovedì che l'ultimo venne ad essere il giorno di Berlingaccio, dove se ne dissero cinque innanzi e cinque doppo Cena, per essere state le maggiori e le più lunghe; percioccbè le prime furono piccole e le seconde mezzane ». — *Rime Burl.,* ed. cit., p. CXXIII. Qui non si dice altro se non che le 30 novelle sarebbero già state dette *nelle Cene,* in che l'autore le vuol distribuire.

2) Il Biscioni conoscendo soltanto 11 novelle del Lasca, da una delle quali congetturava che tutte doveano essere trenta, lamentò che si fossero perdute le altre, credendo così che l'autore avesse lasciata completa la sua opera. — Vedi *Vita del Lasca,* premessa all'ediz. Moücke delle *Rime,* I, p. LVI e sg.

sto a questo famoso elenco delle opere sue; " la qualità, e quantità delle composizioni, e i nomi particolari, fatte da me per infino a questo giorno XV di settembre MDLXVI; *e da farse in tutto il rimanente della mia vita* ". Nelle quali ultime parole non sappiamo a quale delle sue opere ivi ricordate possa accennare, se non al *Trentafavole* già incominciato e non ancora compiuto, e di cui, come parrebbe dalla lettera al Calorigna, qualche parte staccata poteva pur esser conosciuta [1]); laddove tutti gli altri componimenti, essendo di piccola mole o non avendo verun legame fra loro, non potevano dall'autore esser posti fra le cose sue, se non li avessi già tutti scritti [2]).

---

[1]) Diciamo — poteva essere —, e non — era —, perchè dubitiamo molto della realtà del fatto, cui si riferisce quella lettera: che, cioè, quel Masaccio offrisse le tre novelle, che accompagnano la lettera, allo Stradino. Il compianto Gaetano Milanesi, in una nota favorita al Verzone, credeva questo Calorigna « una persona fantastica inventata dal Lasca »; — *Cene,* ediz. cit., p. 329. A noi par certo che quel nome bizzarro non corrispondesse a una persona reale, più di Maestro Niccodemo dalla Pietra al Migliajo. — E come mai in questa lettera, accennandosi al generale ordinamento delle *Cene*, si nota: « come cenato poi ognuno de i giovani con l'amata sua donna in una separata e ben fornita camera se ne andassino a riposare; » mentre alla fine di ogni cena vediamo parte dei giovani rimanersi con Fileno, parte ritornarsene alle case loro, accompagnati da servitori con torce? Senza dire di altre sconcordanze, sulle quali ora non ci è dato di trattenerci più lungo, ma che studieremo meglio in altro lavoro sul *Testo e le fonti delle Cene.*

[2]) E invero, *da farse* è detto nel titolo di quella nota del '66, e non — da racconciarsi —, o simile espressione. Bene osserva il Verzone quelle parole, aggiungendo tuttavia che con esse si voleva dal Lasca accennare soltanto a opere non ancor cominciate. « Trattandosi, soggiunge, di opere già principiate, quando non son finite, egli lo dice. Così del *Ruggier da Risa* si legge: « *non riscritto, nè fornito affatto com'egli debbe stare* ». (*Op. cit*, pag. XXXIX, n. 4). Viceversa, noi crediamo che qui dalle parole del Lasca si tragga che il suo poema, a noi disgraziatamente non arrivato, poteva ben dirsi *fatto,* se doveva più soltanto esser *riscritto* e fornito nella debita forma; laddove, se alcune novelle mancavano al *Trentafavole* completo, questo non trovavasi già nelle buone condizioni del poema; e di esso il Lasca poteva dir benissimo che era *una composizione*

Or se nel 1566 le *Cene* erano a mezzo, dovevano invero essere state cominciate dal Lasca in età avanzata, come opinava già il Fiacchi; del quale ci par sempre degna di nota la bella dissertazione sopra la *Lezione di Maestro Niccodemo al capitolo della Salsiccia,* dove appunto discorre anche delle *Cene* [1]). Al suo ragionamento, che sarebbe inopportuno riferire qui, possiamo però aggiungere un argomento, che non ci pare di poco rilievo. In un novelliere, come quello del Nostro, appartenente alla letteratura essenzialmente fiorentina, come mai si sarebbe voluto raccogliere casi di concittadini viventi, e fatti dei quali la memoria fosse ancor viva nella mente dei lettori? E nelle *Cene* c'incontriamo in persone storiche, e di Firenze: il medico maestro Mingo (I, 1ª) morì il 17 maggio 1524, dopo essere vissuto lungo tempo in Firenze con gran nome e reputazione [2]); uno dei più arditi burloni del *Trentafavole,* il Piloto, orefice e scultore fiorentino, morì in patria il 4 dicembre 1536; il Tasso (G. Battista), nato nel 1500, morì l'8 di maggio 1555; ed egli, avvertasi, avea grande familiarità con tutti i letterati concittadini, come osserva pure il Verzone, dal Varchi al Lasca, che spesso ne parla nelle sue rime; il Tribolo, che col Piloto [3]) prende parte alla troppo crudele beffa del pedagogo (II, 7ª), cessò di vivere nel 1550 [4]); e infine Paolo Geri, scultore e architetto fiorentino, molto conosciuto,

---

da farse in tutto il rimanente della sua vita; poichè mancava sempre di parti intere e in sè compiute.

Il *Ruggier da Risa* era già molto innanzi (*Rime burl.* p. 804) prima della morte di Gismondo Martelli, il *Cigno* fra gli Umidi, morto nel 1547, pianto dal Nostro in un sonetto, che si legge nel Mgl. VII, 491, c. 8.

[1]) Vedi *Atti dell'Accademia della Crusca,* vol. III, p. 266 e sgg.

[2]) Queste notizie sui personaggi delle *Cene* son riferite anche dal Verzone nelle annotazioni all'opera.

[3]) «I più faceti, dice di loro il Lasca, e i maggior maestri di far burle e notte, che si trovassero *allora* in Firenze» (II, 7ª). E non eran dunque morti, quando se ne scrivevano tali parole?

[4]) Non nel '65, come pur parrebbe dalla vita scrittane dal Vasari, *Opere,* ed. cit., VI, 99. Cfr. l'annotaz. del Milanesi a q. l.

uno dei dodici fondatori dell'Accademia degli Umidi, morì nel 1572; ed è notevole che Florido, (non Fileno, come ben osserva il diligente editore), incominciando la novella, parla del suo caso come da qualche tempo avvenuto, quando s' immagina dal Lasca che la lieta brigata stesse accolta in casa di Amaranta e di Fileno, alle piacevoli cene. Ora possiamo credere davvero che le novelle, in cui compaiono tutti costoro, fossero bell' e scritte prima del '66? Noi conchiudiamo con quella maggiore probabilità, che sola è possibile in questione siffatta, che il novelliere del Lasca va rimandato al secondo periodo della vita sua (poichè ci è venuto fatto di dividerla in due periodi, determinati all'incirca dalla metà del secolo); che, d'altronde, le varie novelle furono scritte in anni diversi, tanto che nel frattempo potesse anche alterarsi il generale disegno; che infine v'ha ancora un'altra ragione di supporre scritte la più parte delle Commedie nel primo periodo, secondo il prologo del *Frate* c' induceva a credere.

Ma la vita del Lasca commediografo non va ristretta soltanto dentro determinati limiti per ragion di tempo, ma altresì per rispetto al luogo in cui s' andò svolgendo ed educando.

Il Grazzini, infatti, visse sempre in patria, e fra S. Maria del Fiore e S. Maria Novella si aggirò sempre, o pel mercato [1]), o per la via di San Gallo [2]), dove richiamavalo la " tornatella " dello Stradino, o su pel disgraziato ponte a Santa Trinita, dove con i più cari amici, Francesco Lottini e il Fortini e Betto Arrighi e Miglior Visini e Simon della Volta, tutti accademici fiorentini, soleva fino al 1557 convenire, passando le sere estive a dire " improvviso a briglia sciolta " [3]) Fino al '36 sappiamo di certo, per sua

[1]) Il capitolo *A Miglior Visini* (*Rime burl.* p. 487) termina « sabato a rivederci sul mercato ».

[2]) Su questa via era la casa di Giovanni Mazzuoli, nella quale, com' è noto, si costituì l'Accademia degli Umidi. Cfr. *Rime*, Moücke, I, 293; DEL LUNGO, *Dino Compagni e la sua Cronica*, Firenze, 1879, I, 2ª, p 733.

[3]) Vedi, in *Rime burl* p. 308, la madrigalessa in cui si rimpiange quel ponte rovinato per la terza volta per la piena d'Arno, il 13 settembre 1557; e cfr. *Annotazioni* all'ediz. Moücke, I, 353 e sg.

propria testimonianza, ch'ei non s'era mai allontanato da Firenze [1]), dove forse più che altro tenevalo la bottega di speziale. Solo ne partiva di quando in quando per andare alla sua Staggia, donde traeva origine, o per passar qualche giorno su per le ville che coronano Firenze, e in cui ospitalmente era accolto dagli amici benevoli.

Del resto, era sempre nella sua allegra Firenze, fra i soliti compagni e nei luoghi consueti a conversare, per lo più, della letteratura quotidiana, a farne una critica più o meno indulgente. Una sera si recitava una farsa o una commedia: ed ecco tutti questi letterati ad accorrervi per veder la novità dell'intreccio, e gridar poi che eran le vecchie storie, gli usati acciarpamenti di Plauto e di Terenzio. Ora correvan sonetti burleschi o velenosi, nei quali il dotto era deriso per la soverchia pedanteria, e il poeta dalla vena viva, sdegnante ogni erudizione, per la sua volgare ignoranza. E tutti vi prendevano interesse, e spesso accrescevasi il numero dei combattenti. Cosicchè, tra quelle passioni e le ambizioncelle accademiche e le cure di bibliomane e i frequenti lieti ritrovi, si dimenticava e taceva talvolta, o pareva tacesse, ogni grave sentimento; poichè quell' eterna spensieratezza tutto occupava l'animo del letterato fiorentino, che la sua levità e le oziose immaginazioni trasfondeva poi nelle sue rime. Il quieto vivere, intanto, procurato ad arte dalla granducale famiglia, facea perdere ogni ricordo del celebre assedio e smarrire il senso d'ogni civile dignità. I generosi partivano di Firenze; ma i più s'acconciavano a quella servitù imposta dolcemente, che offriva al letterato non po-

---

[1]) Descrivendo in una lunga *Lettera a mes. Bernardo Guasconi*, in Roma del 29 aprile del '36, le magnifiche accoglienze fatte da Alessandro de' Medici a Carlo V il giorno innanzi, incomincia: « Quantunque io *non sappia per prova* manifesto, pur per bocca di molti et per molte autorità certissimo sono, Bernardo carissimo, come a quegli che nelle altrui città peregrini vivono non è cosa più cara quanto il sentir nuove delle patrie loro ». *Giorn. Stor. Arch. Tosc.*, III, 288, dove questa bella lettera del Nostro fu pubblicata nel 1859 dal Guasti.

che lusinghe. L'Accademia degli Umidi era accolta sotto la protezione di Cosimo, e, assumendo il più serio nome di Fiorentina, conseguiva non piccoli privilegi, e aveva a sua disposizione la famosa Sala del Papa, già albergo di Martino V e di Eugenio IV, e poi il Salone dei Dugento, o del Consiglio, per le rappresentazioni comiche e per le adunanze [1]).

Che cercare di più? In quella forma di vita si sentì a disagio la non certo nobile anima di Niccolò Martelli, e volle in cerca di miglior fortuna recarsi a Parigi, dove, ben trattato dal Cristianissimo, trovavasi già Luigi Alamanni. Ma come rimanessero tristemente deluse le sue speranze è stato recentemente ricordato, con le notizie da lui stesso lasciateci nelle sue lettere, in uno studio sui *Letterati Italiani alla corte di Francesco I* [2]). Da Parigi stesso ei cominciava a raccomandarsi al signor Duca, vedendosi costretto ad andar " rinegando Dio dreto a *quella* corte, vita proprio da disperati, e da voler più tosto morire in su una hosteria in Italia " [3]). E se ne ritornava, infatti, essendo riuscito ad ottenere pel ritorno dalla gentile Delfina, memore dell'origine italiana, cento fiorini, per mezzo della Maddalena Bonaiuta degli Alamanni. E le sue rime, cui il Grazzini aveva alla partenza dell'amico augurato " la bella stampa di Lione " [4]), eran sempre da stamparsi [5]).

E con un esempio sì poco incoraggiante, che c'era dunque da invidiare ai letterati che lasciavano Firenze? Dove era a tutti di

---

[1]) Vedi *Notizie letterarie ed istoriche intorno agli Uomini illustri dell'Accademia fiorentina*, parte I, Firenze, MDCC, pag. XX; e MARTELLI, *Il primo libro* etc. c. 55ᵛ e sg.

[2]) Del prof. FR. FLAMINI in *Studi di Storia letteraria*, Livorno, Giusti, 1895.

[3]) *Il primo libro* etc., c. 33ʳ.

[4]) *Rime burl.*, pag. 55. Fra il Martelli e il Nostro corse uno scambio di sonetti laudatorj, dei quali quello del Lasca leggesi nell'ediz. Moücke, I, 67, e quello del Martelli era dal Moücke stesso posseduto nella sua raccolta (*ivi*, p. 316). Eppure al Martelli pareva il Lasca « molto più Poeta che ricordevole di sè, e d'altri ». *Op. cit.* c. 58ʳ.

[5]) *Op. cit.*, c. 39ʳ.

non picciol giovamento l'amicizia dell'affettuoso mecenate, il Consagrata, iracondo e pur tanto buono!

Nè il Lasca mancava di altri mediatori presso i Medici: amicissimo egli stesso del Balì Raffaello di Francesco de' Medici, era poi cugino carnale di Bernardino Grazzini, segretario di Cosimo, intimo di messer Sforza Almeni, coppiere e il più favorito dei camerieri di Cosimo, e di maestro Bastiano, detto il Ciano, profumiere del Duca, nella cui bottega s'adunavano a crocchio i letterati. D'altra parte i componimenti stessi del Lasca erano bastevoli ad acquistargli grazia presso sua Altezza Serenissima: poichè non passava morte, nozze o festa alcuna della granducale famiglia, senza che vi s' inframettesse il garrulo poeta co' suoi versi [1]) e con la sua prosa fiorita. Tale era il costume; ma era anche particolare e propria inclinazione del Nostro, che nel giorno della trionfale entrata di Carlo V in Firenze nel 1536, quando " arrivava al divin ricetto della Medica nobilissima famiglia ", seguendo il corteo su per le scale del palazzo, questo ammirava come " habitatione certamente da imperatori "; " cotalchè ", diceva, " non crederrò già mai che così bello et vago sia il paradiso

---

[1]) Con i tre sonetti in morte di Cosimo I, che sono nelle *Rime* dell'ediz. Moücke, I, 33 e sg., scrisse insieme un madrigale; e tutti i quattro componimenti inviò a Pisa a Niccolò Betti con una lettera, che riportiamo, perchè inedita e non senza importanza:

Messer Niccolò honoratissimo.

Veduto, e letto che voi harete i componimenti, che io vi mando, fatti da me, nella morte del serenissimo gran Duca; sarete contento di mostrargli a Messer Luigi Alamanni: e se egli ne volesse copia, concedeteglìene di grazia, che me ne farete sommo piacere; a lui mi raccomandate infinitamente: e così a tutti gli altri Amici; e voi in tanto state sano e allegro; che Dio vi dia quanto desiderate.

Di Firenze il Dì di san Giorgio del MDLXXIII

Il Lasca

Al molto mag.º ms Niccolò Betti
mio sempre oss.mo
A Pisa

Lettera e sonetto e madrigale sono in Mgl. II, I, 397, c. 88.

terrestre „ [1]). L'entusiasmo, infatti, che ribocca da tutta la descrizione della festa, più che effetto inebbriante del giorno rumoroso di prima, apparisce qual forma di quella sincera e grande devozione, onde il buon speziale fiorentino si sentì sempre legato ai signori della sua Firenze. E questa col suo reggimento, co' suoi costumi, col suo linguaggio era per lui la città perfetta, verso la quale giammai tuonò invettiva il suo verso, ma spirò sempre amore profondo e quasi geloso. Il novelliere perfino lo rispecchia; dove la scena, nei casi più cari a lui e più conformi all'indole dell'animo suo, è sempre posta nella lieta città dei fiori: e burle ed amori si svolgono e compiono nei luoghi noti al Grazzini e da lui frequentati; ma le vicende dolorose e i fatti crudeli son rimandati alla vicina Pisa, dove ci muove a pianto la fine straziante di Fazio alchimista e de' suoi e quella di Gabbriello pescatore; quando non ci trasporta nell'antica Fiesole, narrando la feroce vendetta del signore Currado; o a Siena, dove " prete Piero, mentre vuole beffare *un cherico fiorentino,* è da lui beffato in guisa che egli vi mette la vita „ [2]). La *generosa e bellissima città di Firenze* [3]) co' suoi artisti pieni d'ingegno e di spirito, forma costantemente il fondo più vivo e poetico dell'opera.

E di tale schietta fiorentinità, per dir così, del nostro Grazzini, che ci siamo adoprati di rilevare, avremo a tener conto anche per lo studio delle sue commedie.

Ma se ci è debito rappresentarci il poeta in mezzo a quella vita spensierata e quasi oziosa, in cui nulla di grande e di puro ci solleva a più spirabil aere, per apprezzare il carattere dell'uomo giustizia vuole che si faccia anche ragione alle condizioni del tempo, in che egli visse. A noi non è dato discorrerne a lungo;

---

[1]) Cfr. Lettera al Guasconi, loc. cit., p. 293.

[2]) È l'argomento della nov. 7ª della cena I.

[3]) Introduz. al Novellare in *Cene,* ed. cit., p. 3. Nella *Strega* l'argomento dice al Prologo: « Non vedi tu la Cupola, edifizio che di grandezza, d'altezza, di bellezza e di maestà avanza e passa quanti ne sono oggi nell'universo? »; *Commedie,* ediz. cit., p. 170.

ma ci preme notare che il poeta non corrispondeva del tutto all'uomo. Le parole che il grafomane Monsignor da Sommaja scrisse pel Nostro nelle sue memorie, ci par che lo definiscano bene: " Il Lasca, ei dice, era cittadino de Grazzini di quelli del Segretario, bonissimo Cristiano Poeta sdrucciolo " [1]). E " bonissimo Cristiano " lo mostrano le *Orazioni alla Croce*, come le *Commedie Spirituali*, che sappiamo essere state scritte da lui; uomo di cuore schietto e affettuoso ci appare in mezzo al riso perpetuo della sua poesia, ch'ei non sapeva concepire se non con le forme, delle quali la rivestiva:

> Chi è poeta, convien che sia matto,
> Perchè la poesia e la pazzia
> Uscir d'un ventre, e nacquero ad un tratto.
>
> (*Rime burl.*, p. 482).

Onde mal s'apporrebbe chi nelle rime sue non vedesse altro, come spesso si è fatto, che il bisogno continuo irrefrenabile della maldicenza, oltre a quello straordinario amore di se stesso, che fu dicerto una delle note essenziali del suo carattere. Punto o criticato, non era uomo da moderarsi nelle risposte; i sonetti e le ottave allora venivano a precipizio, sgorgando facili e impetuose da larga vena [2]). E una parte appunto, alla quale più si rivolsero gli strali fu la cultura sua, della quale non sarà inopportuno dir brevemente quanto giovi a mostrarci l'educazione letteraria del commediografo nostro.

---

[1]) *Schede* di Monsig. GIROLAMO DA SOMMAJA, in Mgl. VIII, 81, c. 30r. (cit. anche dal VERZONE, *Rime*, p. XXXV). — Le *Selve* e i voluminosi scritti che di lui si conservano nella Magliabechiana ci mostrano che nessuna parte dello scibile ei lasciò intentato.

[2]) Cfr. *Rime burl.*, pp. 75, 83, 225, 447. — Notevole è questo passo della *Lettera satirica* all'Amelonghi: « Tu dovevi pur sapere, com'io trattai già Betto Arrighi: quel che io feci al Fortino; com'io conciai M. Goro: e come io abbia rintuzzato la maggior parte di questi moderni compositori, che mi fanno quasi tutti viso da matrigna; non già che da me venga mai a ingiuriar persona; ma di coloro che fanno versi, io vo' che chi mi morde, lasci il pelo ». In *Rime* ed. Moücke, II, 351 e sg.

“ Certa cosa è, scriveva il Biscioni, non men biografo che panegirista, che il nostro Grazzini, non ostante il detto esercizio *(di speziale)*, attese di proposito allo studio delle belle lettere: il quale studio, a mio parere, abbraccia universalmente la cognizione di tutte le scienze e di tutte l'arti liberali e meccaniche, e di ciò che può l'intelletto umano comprendere [1] „. Troppo in vero, per uno speziale, per quanto fosse quello il tempo dei calzaiuoli filosofi! Senonchè il valentuomo credeva di potersi fondare su luoghi delle rime, che in fatto non provan nulla, neanche lontanamente, di quanto ei pretendeva. Onde ne avea buon giuoco Rinaldo Maria Bracci, quando poco dopo, assalendolo per una sua recente edizione, si soffermava alquanto anche sulle inesattezze della *Vita del Lasca* [2]). Dove, nientemeno, per “ difendere dagli sbagli degl'imperiti la nobiltà e la scienza del nostro scrittore „ sostenevasi avess'egli studiato perfino astrologia e sapesse di filosofia “ al pari degli altri del suo tempo „ [3]).

Ma fu però il Lasca senza nessuna cultura, come pure si è detto? [4]).

---

[1]) *Rime,* Moücke, I, p. XXX.

[2]) Vedi *I primi due dialoghi di* Decio Laberio *in risposta e confutazione del Sig. Dottore Anton Maria Biscioni, sopra la nuova edizione dei Canti Carnascialeschi*, etc. in Culicutidonia, 1750, pp. 24-34.

[3]) Loc. cit., p. XXXI. Il sonetto CXXX della 2ª parte dell'ediz. Moücke, sul quale fondavasi il Biscioni per sostenere che il Lasca sapeva anche di filosofia, non è del Lasca, ma di Lionardo Salviati; come ha dimostrato il Verzone, *Op. cit.*, p. C e sg. — Le stranezze del Biscioni, dopo un secolo e più ch'erano state dal Bracci derise, il Fanfani volle ripresentarle agli studiosi, accogliendo nella edizione, da lui curata per il Le Monnier, senza una nota, la Vita biscioniana.

[4]) Il p. Giulio Negri (*Istoria degli Scritt. fiorent.*, Ferrara, 1722, p. 60) dice il Nostro *senza cultura;* ma crediamo col Klein che codesto spropositato scrittore di assai più autori volesse parlare, che non ne avesse letti o pur visti. Nè meglio conosceva il Lasca, benchè più vicino a lui di tempo, Michele Poccianti, pel quale ei sarebbe stato “ nulla fere literarum imbutus „ (*Catalogus Scriptor. florent.* Firenze, Giunta, 1589, p. 20); delle commedie infatti registra soltanto le due edite in Firenze, che cita in ordine cronologico sbagliato e in un'edizione (*Flor.* 1584), che non fu mai fatta.

In tutto quello che uscì dalla sua penna, noi vediamo un contrasto vivo e senza tregua contro due nemici perenni: la pedanteria e l'antichità. Onde

> solo a nominar Lasca
> tremar si sente dal capo alle piante
> ogni più sodo e barbato pedante.
> (*Rime*, p. 21).

Nè il pedante di questo luogo e della massima parte delle rime, dove egli è sferzato, è il pedante tipico del Cinquecento, quale magistralmente il Graf lo ha ritratto coi colori del tempo. Per il Lasca sono pedanti Girolamo Ruscelli, Eufrosino Lapini, Benedetto Varchi, G. B. Gelli e simil gente, ch'ei chiamava " Catoni severi..., buone e savie teste, uomini che ne vanno gonfiati per Fiorenza col ciglio rigoroso e pieno il volto di gravità " [1]. Ma a costoro forse si darebbe anche oggi del pedante, da chi, come il Nostro, di cervello sbrigliato e d'indole lieta, sdegnasse nelle lettere ogni pastoia convenzionale o peso d'erudizione.

Il Varchi e il Lapini, tutti due professori di lettere latine e greche, vivevano fra gli antichi, e dell'età loro non s'impacciavano se non trasportandovi le idee e le norme di altri tempi e di diverse costumanze; in letteratura, facendo sfoggio della propria familiarità col mondo classico, ne difendevano come sacre e intangibili le forme, e ne propugnavano in ogni modo l'imitazione, arrecando nell'apprezzamento del moderno criterj falsi, perchè fissi e sterili e stabiliti soltanto sull'autorità dell'antico. E però provocavano le risa del Lasca, il quale non si stanca mai di ripetere nelle sue rime, che nè in Grecia, nè in Ròma si trova un Petrarca, un Boccaccio, un Berni: modelli della nuova età, che sarà sempre gloria imitare. Ma in questo disprezzo pei classici non s'avrà forse da scorgere una ignoranza scaltramente

---

[1]) Vedi Lett. a Giulio Mazzinghi, in morte del Falconi, in *Rime burl.*, p. 140.

dissimulata delle opere loro? Egli ne possiede di certo qualche notizia, e l'antica mitologia gli era familiare tanto, che ne potè trarre buon partito per la poesia burlesca; ma era tutta cognizione indiretta, con la quale non poteva arrivare a intendere lo spirito di quell'antichità, così onorata nel Rinascimento. Nè se ne dava pensiero, forte, come si sentiva, nella volgar letteratura, felice per la spontaneità del verso nella sua lingua toscana. Poteva pure il Buonanni dirgli, che ei non era buono che a " lucignoli e pennecchi ": il Lasca lo sfidava a rime d'ogni maniera, pur confessando che gliela dovrebbe dar vinta, se si dovesse combattere in altra lingua che la natìa. Egli nelle polemiche frequenti riconosce il difetto di preparazione classica, che gli rimproveravano; ma non se ne vergogna, anzi parrebbe gloriarsene, quasi per serbarsi immune da ogni pedanteria. A Giovammaria Tarsia, mordendolo della commedia l'*Alchimia,* parto di mente goffa, ricorda che

> ... non giova esser dotto e letterato;
> però che chi non è dal ciel chiamato,
> non ha mai nel compor verso, nè via [1]).

Egli era " dal ciel chiamato "; e bastava. Ma conosceva egli le lingue classiche? Il Gaspary afferma che no [2]). Che infatti non sapesse il greco, con certezza lo apprendiamo dal capitolo *In Lode delle Moccieche (Rime burl.,* 630) e da quello *In Lode delle Mele* (*ivi*, p. 516); e nessuno ha pensato ad affermare il contrario. Quanto al latino, il professor Giovanbattista Magrini, il cui studio sul Nostro abbiamo già ricordato, dopo aver ripetuto nel 1879 ch'ei sapesse d'astronomia, di filosofia pratica e speculativa, cose, che già dal 1750 erano state dimostrate tutte ciance, ci assicura che dalle rime stesse ricavasi che il Grazzini " anche conoscesse per lo meno il latino, necessario d'altronde per uno speziale " [3]). Senonchè dal saper di latino quanto è necessario a

---

1) *Rime burl.*, p. 647.
2) *Storia della Lett. Ital.*, trad. it., II, 2.ª, 167.
3) Magrini, *Op. cit.*, p. 4.

uno speziale, all'avere una conoscenza letteraria di esso ci corre forse non poco. E non si comprende come il critico possa trovare una prova al suo asserto nel sonetto a Benedetto Varchi, cui si riferisce; dal quale non apprendiamo altro, se non che il Lasca non voleva che questo suo soprannome fosse sostituito al nome, specie se questo si fosse voluto dal dotto Varchi scrivere latinamente [1]). Se il Magrini, poi, avesse conosciuto quanto del suo autore andava per le stampe, avrebbe trovato nella già ricordata Lettera a Bernardo Guasconi, un passo notevole per l'argomento. Infatti, descrivendo quivi l'arco trionfale erettosi al canto della Cuculia per le accoglienze imperiali, il Lasca dichiarava all'amico di non potergli dare " piena notitia „ della iscrizione, scritta in latino, non riuscendo egli a bene intenderla [2]). Ora, poichè la iscrizione ci è nota, ed essa non gareggia di certo con Tacito per difficoltà di capirne il senso, dobbiamo subito pensare che perizia fosse quella del Lasca nella lingua di Roma. Egli dice di sè,

---

[1]) « Così bram' io, che quando mi chiamate,
e mi scrivete volgare, o latino,
che non Antonfrancesco, nè Grazzino,
ma Lasca finalmente mi nomiate ».
ediz. Verz., p. 21.

È noto che nel Rinascimento la firma e la intitolazione nelle lettere scrivevansi spesso in latino. Che tra il Varchi e il Nostro vi fosse corrispondenza epistolare, lo dimostra la lettera del 27 maggio 1542 del Lasca a Messer Benedetto: *Opere*, ed. Faufani, I, 373.

[2]) «... et sotto nell'arco uno epitaffio scritto si leggea, che per esser *latino non lo intendendo troppo bene* non posso darvene piena notitia; pure imaginatevi che in lode dello Imperadore, in beneficio del Duca et in conservatione della città fassi. »; *Giorn.* cit., p. 290. — Il Vasari che prese parte agli apparecchi della festa e il Varchi, storico ufficiale, ci riferiscono l'iscrizione nella forma seguente: « Ingredere urbem Caesar | Maiestati tuae devotissimam | Quod numquam maiorem neque meliorem | Principem vidit. » - Lett. a P. Aretino, 30 di aprile 1536, in VASARI, *Opere*, ed. cit., VIII, 255; e VARCHI, *St. Fiorent.*, XIV, 73. Dov'era « il beneficio del Duca », dove la « conservatione della città »? — E si noti, come il Varchi ci fa sapere, che « le lettere si leggevano un terzo di miglio lontano » loc. cit.

in uno dei sonetti contro Eufrosino Lapini, insieme raccolti quando già questi era morto, che ei " Latin poco, e Greco non sa punto [1]). — Questo poco di latino era appunto quel tanto, che era necessario allo speziale. E non ci faccia meraviglia il sentirgli così spesso in bocca i nomi di Catullo, di Virgilio, d'Orazio, nè ci s'induca a supporre che il Lasca ostentasse più ignoranza che non avesse, per poter meglio flagellare la pedanteria e gridar forte in prò del volgare. È bene piuttosto pensare quanto alla mano fossero allora gli scrittori Latini per l'opera dei pedanti, genuini o detti così per ischerno, di quante citazioni venisser gremite quelle noiose lezioni accademiche, che tutti convenivano a sentire, quante traduzioni si facessero e si pubblicassero tuttodì, e come potesse giovare assai al Lasca l'aiuto degli amici per quel necessario apparato di dottrina, di cui nelle solenni occasioni egli avesse avuto bisogno. Le citazioni più dotte noi le vediamo, del resto, nella *Orazione accademica sopra i Trionfi del Petrarca,* e in quella di *Maestro Niccodemo* [2]): senonchè mentre l'una non ci pare che possa dirsi del Lasca [3]), l'altra si distingue per tale precisione,

---

[1]) *Rime burl.*, p. 93. Che il sonetto fosse scritto, o almeno ricopiato (che qui è lo stesso), dal Lasca dopo il 1571, lo desumiamo dal fatto che il Poeta nell'autografo, sotto il nome *Eufrosinaria,* comprende una serie di sonetti sul Lapini, uno dei quali è il citato, e l'ultimo è quello in morte del Lapini, avvenuta nel 1571. Vedi *Annotazioni*, ed. Moücke, II, 377. *Rime burl.*, p. 88, n.

[2]) Abbiamo letta la *Lezione su un sonetto del Petrarca,* che autografa e inedita si conserva nel Mgl. VII, 628; ma nessuna nota vi abbiamo trovata di cognizioni classiche come nelle su citate.

[3]) L'orazione sui *Trionfi* fu dal Moreni pubblicata nel 1822 (Firenze, Stamp. Magheri) insieme col *Viaggio in Terra Santa fatto e descritto da Ser Mariano da Siena nel sec. XIV,* da lui creduta del Lasca sol per confronto del carattere con codici certamente autografi; essendo essa, invece, come anonima rimasta fin allora nel Mgl. VII, 288. Anonima preferiremmo noi che si riprenda a tenere per due buone ragioni: 1.° L'autore ivi chiede compatimento « per la poco età e manco studj » (p. 240). Or noi per confessione stessa del Lasca sappiamo che a 33 anni, cioè nel 1536, non conosceva quasi affatto il latino; del quale troviamo invece una sufficiente pra-

che indarno cercheresti talora in un autore quello che il Lasca assicura d'avervi letto.

Scarsa, per concludere, era dunque la cultura classica del Nostro, e quale indirettamente ei l'avea potuta raccogliere in mezzo alla società coltissima del Cinquecento, nella sua Firenze; ricca invece la moderna, a cui s'accoppiava un vero entusiasmo per la patria letteratura, non minore di quello che sentiva pel luogo natìo. E tutto questo a noi è importato di rilevare per comprendere meglio quella protesta continua che nella commedia il Lasca fa contro l'imitazione di Plauto e dell'antico in genere; onde fu designato dal Reinhardstoettner, che delle imitazioni plautine nelle moderne letterature è stato finora il più dotto illustratore, col nome di nemico degli antichi: " Gegner der Alten " [1]. Di questa opposizione al classico ci pare, da quanto è detto innanzi, che sieno precipua ragione le difficoltà, le quali impedivano al Grazzini la piena e chiara conoscenza delle auree letterature antiche; cosicchè, essendo pur vero che l'indole sua era improntata di una grande modernità, non si può negare che per gran parte contribuissero a formargliela siffatta le lacune della sua cultura. Se egli non potè mai leggere Plauto, noi ci spieghiamo benissimo perchè in un tempo e in una città, in che era applaudita la commedia dotta del D'Ambra e del Cecchi, e, prima, del Machiavelli e di Lorenzino de' Medici e del Firenzuola, egli senta il bisogno di riandare contro il vezzo generale, predicando nei prologhi che non si può più

---

tica in quest'orazione; dove, p. es., si trovan dal testo citati i vv. 38-39 della *Poetica* oraziana (p. 230), che, invece, nel *Commento di M. Niccodemo* si vede citata da traduzione. 2.° Nella tav. ricordata, del '66, il Lasca rammenta bensì con quello di M. Niccodemo al *capitolo della Salsiccia* due altri commenti a sonetti del Petrarca, ma non fa nessun cenno di una *Lezione sui Trionfi*. E, d'altra parte, dopo il '66, a chi volesse dire che può dopo quell'anno avere scritto codesta lezione, osserviamo che il Lasca, nato nel 1503, non avrebbe in verità potuto scusarsi con *la poca età*.

[1] *Plautus, Spätere Bearbeitungen plautinischer Lustspiele*, Leipzig, 1886, p. 783 e *passim*.

imitare nè Plauto nè Terenzio, perchè i tempi sono diversi e mutate le costumanze; mentre nel fatto le sue commedie non dimostravano nè diversità, nè mutazione. Egli è questo un atteggiamento speciale della sua continua polemica contro la pedanteria: non ha conosciuto i comici latini; epperò alla comune devozione per essi oppone una critica, che sarebbe oculata e saggia, se non si potesse più d'una volta applicare all'opera stessa del critico.

Ora tutto questo preambolo ci è parso utile per studiare con qualche frutto le idee del Grazzini sulla Commedia, le quali han sempre attirato l'attenzione degli studiosi del nostro teatro nel Cinquecento.

II. [1]

Abbiamo già visto come fin dal 1540, alla festa in casa della Maria Pratese, il Lasca annunziasse prossima la stampa di sue commedie, nelle quali avrebbe dimostrato la chiara cognizione di quelle appartenenze della commedia, di che gli spettatori avrebbero forse trovato difetto nel *Frate,* ch' era soltanto una farsa. Quindi osservava che non " le leggi, nè la filosofia con tutte le arti liberali insegnano far le Comedie, ma bene il giudizio, lo stinto naturale, la inventione, il saper ben disporla, il rettamente favellarla, la experienzia di molte persone, la cognitione et la pratica dei poeti et sopratutto de i primi et più lodati comici, dimostra et scorge altrui la via diritta et vera, che a lodato et lieto fine conduce ".

---

[1]) Potremmo forse fare a meno di questa parte, in cui diremo brevemente delle idee comiche del Grazzini, se ci fosse pervenuto il dialogo, di cui resta memoria nella tav. delle opere del '66, e in che par che l'autore trattasse delle questioni allora vive sulla commedia: *La Compieta, che ragiona delle mascherate, e delle Commedie secondo l'uso moderno.* Vedi *Rime burl.*, CXXVI.

Ecco quali sono, secondo il Nostro, i requisiti dell'arte comica, ai quali presumeva di saper soddisfare, benchè non fosse degli affaticati e logori dagli studj; poichè la sua fiducia ei l'avea da riporre nelle qualità naturali e nella felice disposizione all'arte, onde nelle rime si vanta così spesso contro di quelli, che gli opponevano la loro dottrina. Sicchè, quando s'imbatte ad accennare al profitto che il commediografo può trarre dalle opere altrui, spontaneamente gli vien fatto di ridurre questa utile " cognitione et pratica " a quella dei " primi et più lodati comici "; ai quali appunto restringesi la sua letteraria educazione, e nei quali ha studiato le forme più acconce e le regole migliori della scena comica. Ma questi modelli sono i soliti decantati e allegati a indiscutibile autorità in tutti i prologhi delle commedie erudite? Plauto e Terenzio, come s'è osservato, con tutta la classica antichità, sono rimasti estranei alla disciplina dell'ingegno del Lasca, e tanto estranei ch'egli sente il continuo ineluttabile bisogno di opporsi alla comune tendenza del Rinascimento verso l'antico. Per lui " giudizio e stinto naturale " sono le qualità precipue del poeta comico; onde chi le possiede, scriva pure commedie; e chi ne è privo, indarno andrà a chiederli a quegli antichi padri famosi; chè potrà ben riuscire ad essere un buon pedante, ma non a scriver cosa, che abbia invenzione e desti il diletto e l'interesse.

Così, appena venne a luce la *Suocera* del Varchi, il Lasca, il quale già, non sappiamo perchè, par si fosse guastato con lui, mandò fuori un sonetto per mordere e deridere l'autore, il quale avea fatto cascar le braccia alle persone con quella commedia copiata da Terenzio, mentre da tutti aspettavasi una bella prova del suo ingegno e della sua dottrina:

> Così sendo in concetto di lione,
> poi riuscendo topo alla giornata
> di voi si ride e dice la brigata:
> infine il Varchi non ha invenzione [1]).

---

[1]) *Rime burl.,* p. 24. — Il Lasca coglie quindi l'occasione per scagliare

D'altronde come pretendere di poter imitare gli antichi e di comportarsi con Plauto e Terenzio, come si sono eglino comportati con la commedia nuova di Grecia, con Menandro, con Filemone, con Difilo, se i tempi sono del tutto cambiati, e però la vita reale non apparisce più quale una volta?

Quei ritrovamenti, verbigrazia, " nei giorni nostri, osserva il Lasca, non si sono veduti accadere giammai e particolarmente nella Toscana; come di quei ruffiani ancora o mercatanti, che fanno incetta di fanciulle, e vanno vendendo femmine " [1]. Epperò egli biasima tutte quelle acciarpature grette e stiracchiate, recitatesi in Firenze dall'assedio in poi, le quali, accozzando stranamente il vecchio col nuovo, e nelle città moderne, dov'è la scena, introducendo le usanze antiche e trapassate, riescono a un arruffato guazzabuglio, e tutte, per l'uniformità dei tipi comuni, si rassomi-

---

una frecciata contro il Gelli,

> che fece anch'egli una commedia nuova,
> ch'avea prima composto il Machiavello.

E poichè per questi due versi si è voluto accusare il Lasca di *lingua tabana,* è bene notare che non era una invenzione sua quanto egli accenna della *Sporta.* Il Salviati, infatti, era dello stesso parere e plaudiva alla forma argutissima con cui « il piacevolissimo Lasca » aveva accennato al fatto: vedi *Lo 'nfarinato secondo,* etc., Firenze, per Anton Padovani, 1588, c. 199 e seg. — Il Ricci poi, nipote del Machiavelli, nel suo *Priorista,* enumerando le opere dello zio, dice chiaro, come nota il Villari, ch' egli compose anche « pigliando il concepto dell'*Aulularia* di Plauto, un'altra commedia detta la *Sporta;* ma perchè gli fragmenti di essa restarono in mano di Bernardino di Giordano, essendo capitati alle mani di Giov. Batt. Gelli, aggiuntovi poche cose, la diede fuori per sua ». *Quartiere S. Spirito,* a c. 160.v in Villari, *Machiavelli e i suoi tempi,* 1.a ediz., III, 171. — Cfr. l'annotazione in proposito dello Zeno al Fontanini, *Bibliot. dell' Eloq. Ital.,* Parma, 1803, I, 392.

[1]) Prologo agli Uomini della *Gelosia.* E nel Prologo della *Spiritata:* « Bastivi che in questa favola non saranno di quei ragionamenti lunghi e rincrescevoli, nè di quei ritrovamenti, ne i tempi nostri impossibili e sciocchi, di che l'altre commedie sogliono essere quasi tutte piene ».

gliano. Onde spesso avviene che gli spettatori udendo nell'argomento " che nella presa d'alcuna città o nel sacco di qualche castello si siano smarrite o perdute bambine o fanciulli, fanno conto d'averle udite, e volentieri, se potessero con loro onore, se ne partirebbero; sapendo che tutte quante battono a un segno medesimo ".

A questo vizio comune vorrebbe il Grazzini sfuggire, e lo dice nei prologhi delle sue commedie, promettendo sempre agli spettatori la cosa la più nuova e la più piacevole, che si udisse mai. E in un sonetto, compiacendosi che la poesia volgare sia uscita di mano " dei dotti e de' pedanti ", tra i lieti effetti del bel caso non manca di osservare che

> Allegrezza, piacer, diletto e spasso
> aràn delle commedie gli uditori;
> e le regole antiche andranno a spasso [1]).

Onde in quel curioso ed arguto dialogo tra Prologo ed Argomento, che precede la *Strega,* quando il primo, che difende la tradizione dell'arte comica, dice assolutamente necessaria l'osservanza dei precetti d'Aristotile e d'Orazio, il secondo esce in queste parole: " Tu armeggi, fratello: Aristotile e Orazio viddero i tempi loro, ma i nostri sono d'un' altra maniera: abbiamo altri costumi, altra religione e altro modo di vivere, e però bisogna fare le comedie in altro modo: in Firenze non si vive come si viveva già in Atene e in Roma [2]) ". E continua osservando come sia davvero mutato il costume e come più non sieno opportune quelle perdite e agnizioni, quelle burle ai lenoni macchinate dagli schiavi ingegnosi, che costituiscono il pernio dell'antica commedia.

È il suo tasto favorito e v'insiste sempre: come si sforza, in generale, in tutte le sue opere di dimostrare che il buon poeta

---

[1]) *Rime burl.,* p. 112.

[2]) Dice qui il Lasca che non ci sono più schiavi; il che, osserva bene il Klein, *Geschichte,* IV, 739 n. non è del tutto vero.

deve rivolgersi alla volgare letteratura, che nulla può ritrarre dalle antiche senza distruggere in se stesso quella vena fresca di originalità, che è il più proprio carattere della poesia. Noi vedremo quanto il Lasca evitasse tale scoglio, quando saremo a discorrere partitamente delle commedie sue: possiamo bensì, intanto, accennare che i discendenti di Davo e Geta e Stasimo e Sceparmione non mancano a nessuna delle commedie laschiane, come i ritrovamenti, contro i quali si scaglia, son pure il nocciolo della stessa *Strega,* della *Sibilla,* de' *Parentadi* e dell'*Arzigogolo* [1]). Or come mai sarebbe il Grazzini caduto in sì strana contraddizione della teoria con la pratica?

Un acuto critico risponde rammentando che il Lasca stesso diceva, nel secondo Prologo della *Gelosia,* esser tanto venuto a noia quel ripetio fastidioso delle commedie — " le quali riescono poi tutte come la gammurre di mona Salvestra, nuove di panno vecchio " — che la gente, udito l'argomento, volentieri, potendolo con onore, se ne sarebbe andata, ben prevedendone lo svolgimento e la fine; così egli, dando addosso a tali commedie, l'avrebbe fatto soltanto per trattenere gli spettatori e legarne l'attenzione [2]). Ma in verità, il Lasca non era sì semplice da credere,

---

[1]) Questo han rilevato, quanti si sono imbattuti a discorrere delle commedie del Grazzini; e specialmente l'Agresti (*Studi sulla Comm. Ital. del sec. XVI,* Napoli, 1871, p. 179) si è compiaciuto di trovare nel Grazzini stesso la confutazione di quanto nei prologhi aveva detto intorno a questo radicale mutamento delle condizioni storiche; che se fosse veramente avvenuto, la testimonianza fattane dal Lasca assai nuocerebbe alla tesi dell'acuto critico, che, cioè la commedia cinquecentistica sia un ritratto dei tempi, e non una pura imitazione degli antichi.—Vedi poi Gaspary, *Storia,* II, 2 a, 252; D'Ancona, *Orig.*[2] II, 165, n. 3.— Sulla stessa tesi dell'Agresti, ma, forse, con minore efficacia ed opportunità, è tornato recentemente N. Campanini, *Lod. Ariosto nei Prol. delle sue Comm.,* Bologna, Zanichelli, 1891, pp. 76-85; e l'ha ripresa lo stesso Agresti, sostenendo che *Il Negro nella comm. ital del sec. XVI* (in *Atti Accad. Pontaniana,* XXII, 1892) potrebbe riflettere la vita contemporanea, poichè anche nella novella del 500 si trovano accenni a negri o schiavi.

[2]) Agresti, *Studi* cit., pag. 140 e sg.

mentr'era persuaso che la sua commedia avrebbe fatto dormire o scappare i presenti, di potervi nondimeno ovviare con una bugia semplice ed ingenua, quale, infatti, sarebbe stata quella sua critica!

Nondimeno v'ha forse modo di spiegarci la contraddizione notata tra la critica del Lasca e le sue commedie, se pur v'è realmente. Tutto, invero, il suo biasimo per le altrui commedie si raccoglie principalmente intorno al frequente ricorrervi delle agnizioni o de' ritrovamenti; ed è espresso nei prologhi della *Gelosia* e della *Spiritata*. Ma e nell' una e nell' altra di esse invano cercheresti quei vecchi mezzi di soluzione comica; così che il Lasca del prologo è coerente col Lasca della commedia, e nessuna parte della critica, a non voler essere troppo sottili, è da ritorcersi contro il critico stesso. Cominciano i ritrovamenti, ma di un genere speciale e tali che possono avvenire e avvengono tuttodì, nella *Strega;* ma oltre che contr'essi non si parla chiaramente nel prologo, c' è pur altro da osservare. Delle commedie laschiane questa, senza la fortuna d' una recita, rimasta inedita presso l'autore, fu da lui stampata, prima fra le non recitate, a Venezia nel 1582. Abbiam visto che la più parte delle commedie dovettero già essere state scritte prima del 1540; ma che fra esse debba comprendersi la *Strega,* anche in abbozzo, non si ha alcun dato per affermarlo: che anzi un indizio ci farà sospettare che la composizione di essa debba riferirsi al quinto decennio del secolo. Il prologo, ad ogni modo, è stato scritto senza dubbio molto posteriormente, forse quando l'autore pensò a stampare questa come le altre commedie, cui non avea potuto procurare una recita; la quale d'altra parte avea sempre atteso per scrivere il prologo, perchè a questo non mancasse il colorito d' occasione [1]). È certo ad ogni modo che il prologo non può essere stato composto se non qualche anno dopo il 1566,

---

[1]) Molte son le prove dell'uso di scrivere i prologhi per le singole recite delle commedie. Cfr., p. es., CAMPANINI, op. cit; pel prologo della *Calandria,* ISID. DEL LUNGO, in *Arch. Stor. Ital.,* S. III, vol. 22.°, p. 341 e sgg.

poichè vi si accenna ad Annibal Caro come già morto [1]). Ora se tra la composizione della commedia e quella del prologo corse un così considerevole intervallo; se il Lasca, pubblicando la *Strega,* ha voluto premettervi questo dialogo, che nulla si può dire che abbia a che fare con essa, potendo benissimo esser posto innanzi a qualunque altra; se infine non dovette all'uno mai seguire l'altra sulla scena, ma furono invece separatamente, anzi in tempi assai diversi, pensati e scritti dall'autore, che meraviglia della poca o niuna rispondenza delle idee espresse nell'uno a quelle attuate nell'altro dei due componimenti? Ben se ne sarà avveduto egli stesso, che, pubblicando quindi le altre commedie, nella *Pinzochera* e nei *Parentadi*, come anche nell'*Arzigogolo*, che da lui non fu mai dato a luce, tralasciò le solite critiche nei prologhi, restringendosi alle semplici e opportune notizie circa l'argomento [2]).

Del resto, il Grazzini non fu solo a dire che, essendo cambiate le condizioni dei tempi, convenisse alla commedia abbandonare gli antichi soggetti e conformarsi alla vita reale. Il Calmo nel prologo del *Saltuzza,* stampato la prima volta nel 1551, difende la " naturalità „ della sua commedia: " E se pur alcuno barbagianni la dannasse con dir che non vi è figliuoli perduti, fi-

---

[1]) Il Caro morì il 21 novembre 1566; e noi abbiam detto — qualche anno dopo — perchè, dicendosi in quel prologo: « Ohimè! ch'è morta con monsignor della Casa, il Varchi, e Annibal Caro la nostra lingua » —, ed essendo il Della Casa morto nel 1556 e il Varchi nel 1565, l'esser messo il Caro con loro, a codesto modo, ci pare indizio che anche la data della costui morte fosse da qualche tempo passata; che, cioè, si fosse, per lo meno intorno al 1570. — Il Gaspary nell'*Appendice* di Note alla sua *Storia* II, 2ª, 303, scrive: « Nel prologo della *Strega* che l'autore scrisse nel 1582, non molto prima della sua morte, sono annoverate soltanto sei commedie ». Evidentemente qui, per una svista dell'autore o del traduttore, è detto *prologo* per prefazione, trovandosi in questa (*Commedie,* p. 165 e sg.) l'enumerazione delle commedie, cui accenna il Gaspary.

[2]) Nella *Sibilla* il prologo manca affatto: e nella didascalia l'autore dice: « Il Prologo, non sendo necessario alla Comedia, è lasciato indietro dall'Autore. L'Argomento si dichiara nelle prime scene del primo atto ». *Commedie,* p 226.

gliuole ritrovate, gli rispondo che ho voluto uscir dall'ordine antico perchè, come sapete, si governa alla moderna: chi non ci vuol stare lievisi suso, che l'uscio gli sarà aperto [1] „. E lo stesso Gelli nel Prologo e Argomento della *Sporta,* osservava: “ La commedia, per non essere elleno altro, che uno specchio di costumi della vita privata e civile, sotto una immagine di verità, non tratta d'altro che di cose, che tutto 'l giorno accaggiono al viver nostro. Non ci vedrete riconoscimenti di giovani o di fanciulle, che oggidì non ne occorre „. Nè per questo il Gelli si credeva meno in diritto di saccheggiar Plauto e Terenzio, poichè costoro avean fatto altrettanto con i comici greci. Perfino il Cecchi, nel prologo dell'*Assiuolo,* si compiace d'annunziare agli spettatori ch'egli è voluto uscire dai soliti ritrovamenti, e fare a meno delle nozze immancabili in tutte le commedie [2]. E chi vorrebbe dirlo in contraddizione con se stesso, se in quella commedia, che ha certamente fra tutte le sue un particolar carattere, egli lo rileva e mette in vista?

Annibal Caro, ne' suoi *Straccioni,* sente anch'egli la necessità di scusarsi del non aver seguìto in tutto gli antichi, notando che erano “ alterati ancora i tempi e i costumi, i quali son quelli che fanno variar l'operazioni e le leggi dell'operare...; gli occhi, gli orecchi e 'l gusto degli uomini sono sempre acconci a quel che porta l'uso presente „. Ma la commedia del Caro nessuno vorrà negare che si diparta dal tipo comune. Nè mancano simiglianti dichiarazioni nelle commedie dell'Aretino, veramente ribelle alla classica imitazione [3];

---

[1]) Vedi *Le Lett. di m. Andrea Calmo* per V. Rossi, Torino, Loescher, 1888, p. LVI, n. 3, e LVII.

[2]) Cfr. i prologhi del *Martello,* degli *Incantesimi,* dell'*Ammalata.*

[3]) E ne troviamo anche in un passo molto notevole al proposito, d'una lettera del 28 marzo 1546 di Niccolò Martelli a Francesco di Monte Buonaventuri, altrimenti Ciamonte, dove a costui è ricordato un tale « che faceva professione in Commedie, et *gli* rompeva ogn'ndì il capo, con dire, questo passo è di Terentio, et questo è di Plauto; gli *rispose (il Ciamonte)* che l'eron copie di mille Anni, et che la Commedia voleva essere imitata dal vero, et da i casi ridicoli che alla giornata seguon di mano in mano ». — *Il primo libro,* cit., c. 83r.

così che potresti dire che anche tali dichiarazioni, sebbene volte contro il ripetìo continuo dei soggetti comici, a null'altro fosser dovute che a un ripetìo di non diversa natura; poichè è innegabile che non solo le commedie, come dice il Lasca, ma i prologhi altresì delle commedie del 500 si rassomigliano per la massima parte fra loro. Onde non aveva, forse, meno ragione degli altri Lorenzino de' Medici, che prologando alla sua *Aridosia,* contaminazione della *Mostellaria* e dell'*Aulularia* di Plauto con gli *Adelphi* di Terenzio, sosteneva che " il mondo è stato sempre ad un modo " e che non era quindi a meravigliarsi se " l'argomento va in istampa ". E di certo assai acuta e sapiente è l'osservazione, che fa il Doni dopo avere accennato alle derivazioni dal Boccaccio della *Mandragola* e dell'*Assiuolo:* " Quel che si dice oggi è stato detto molte volte, perchè coloro che sono stati innanzi a noi, hanno havuto i medesimi humori, più et più volte: per esser questa materia dell'huomo d'una medesima sostanza, sapore, et haver dentro tutto quello in questi spiriti, che tutti gli altri spiriti hanno havuto. Onde vengo a concludere che tutto quello che si scrive è stato detto, et quello che s'imagina, è stato imaginato " [1]).

Conchiudendo su questo punto, ci resta a riconoscere che il Lasca non ebbe sempre a questo riguardo eguali propositi e un concetto fisso e preciso; e che quelle condizioni medesime della sua cultura, che ci siamo studiati di rappresentare, conferirono senza dubbio a tale incostanza di idee e discordia della pratica dalla teoria, che, nella parte, che è sembrata originale e ha dato sempre negli occhi agli studiosi, non è, lo ripetiamo, se non una forma di quella sua inane lotta con l'antico, in che lo vediamo sempre affaticarsi.

Dove però le idee del Lasca si mantennero salde e si misero in atto costantemente, è nell' opinare che le commedie si debbano scrivere in prosa e non in versi; in prosa, infatti, son tutte

---

[1]) A. F. Doni, I *Marmi,* Venezia, Marcolini, 1552, I, 53. Cfr. il prologo della *Clizia.*

le sue commedie e la farsa che ci rimane. E " *in difesa delle commedie in prosa* " [1]) dopo il 1566 egli scriveva alcune ottave ben note, dove esplicava il suo pensiero in proposito, quasi a protezione delle due commedie, che di lui erano state già rappresentate. Era il tempo in che un altro calzaiuolo, dopo il Gelli, conquistava in Firenze il principato della commedia: Lotto del Mazza, che, al dire del Poccianti, " comicus celeberrimus, comoedias admodum argutas dictavit [2]) " e visse fino al 1598 [3]). Ei scrisse in prosa le sue commedie, i *Fabj*, il *Ricatto* e la *Stiava*, stampate le prime, inedita l'ultima nella Magliabechiana. Or preparandosi appunto, come pare, la rappresentazione dei *Fabj* nel palazzo ducale dopo il battesimo di Leonora di Francesco de' Medici, il Lasca ne loda così la maniera moderna, poichè l'autore non avrebbe imitato altri che Giovanni Boccaccio, come la scelta fatta della prosa, a dispetto dei " dotti e letterati, " i quali

> dicon che non fu mai composto in prosa
> poema alcun da quei primi onorati,
> che fer la poesia tanto famosa.

Secondo il Lasca, se mai si deve fare in prosa *poesia* alcuna, dessa è senza dubbio la commedia, che in versi riesce assai tediosa e rincrescevole. Invocando, quindi, l'autorità dei più rinomati, come il Machiavelli, il Bibbiena, il Firenzuola, gl'Intronati di Siena, il Varchi, il Caro, osserva per l'Ariosto, che di lui, sommo comico, famoso ed applaudito dovunque, la *Cassaria* piacque me-

---

[1]) Tale titolo, posto dal Moücke (II, 131) a queste ottave sul solo codice Lucchese 1513, e non accettato quindi dal Verzone (p. 424) trovasi anche nel Laurenziano-Antinori A, 5, 154. Cfr. C. Arlia, *Spigol. Laschiana*, in *Propugnatore*, 1885, p. 351) e nella tav. delle opere del '66.

[2]) *Catalogus* cit., c. 115.

[3]) R. Rocchi, Prefazione ai *Drammi Spirituali inediti* di G. M. Cecchi (Firenze, Le Monnier, 1895) p. XVII, n. 1. — Il Rocchi non ricorda di questo scrittore che i *Fabj*; ma cfr. Allacci, *Drammaturgia*, col, 321, e *Annotazioni* alle *Rime* del Lasca in ediz Moücke, II, 355.

no, e quasi più non si riconobbe, quando fu messa in versi; ond'egli s'augura che

> . . . da qui innanzi vedrem rimanersi
> solo ai pedanti il far commedie in versi.

Ed egli qui aveva totalmente ragione; e noi sappiamo appunto qual sorte si ebbero la *Cassaria* e i *Suppositi* in versi, inviate dall'Ariosto a Lodovico Gonzaga; cui l'essere quelle versificate, parve bene " de maggiore arte et scienza, ma *che* nel recitar... non reuscisca, come fa la prosa " [1]).

Nè solo il Lasca, ma quasi tutti i comici fiorentini, ad eccezione del D'Ambra, del Cecchi e dell'Alamanni, cioè quelli, che noi vorremmo chiamare scuola fiorentina per le ragioni stesse onde fummo tratti a circoscrivere dentro Firenze la vita letteraria del Nostro, preferirono sempre e con felice accorgimento ai versi la prosa, come quella che riproduceva anche la forma del linguaggio comune e familiare, poichè nella famiglia e nella vita privata s'era venuto a fissare l'oggetto proprio della commedia. Cosicchè anche la tradizione ebbe per questo rispetto efficacia sul Lasca; il quale, se altrimenti avesse pensato, non avrebbe avuto certamente difetto di versi vivaci e scorrevoli.

E per non tralasciare nulla della critica laschiana sulla commedia, cade ora in acconcio di chiederci: era contrario il Nostro all' uso degl' intermezzi? Questo pure, infatti, biasima nel bellissimo dialogo tra Prologo e Argomento, precedente alla

---

[1]) Vedi D'Ancona, *Op. cit.*, II, 432, n.; *Giorn. Stor. Lett. Ital.* XX, 283; Campanini, *Op. cit.*, p. 40 e sg. — Il Rocchi, *Op. cit.*, XVII ci apprende che col Lasca accordavasi nel giudizio sull'Ariosto il Salviati, il quale nel Commentario alla sua *Versione o Parafrasi della Poetica d'Aristotile* (tom. I, 186 e sg. in Mgl. II, ii, 11) « dice di lui che, se avesse lasciato le sue commedie come le aveva scritte la prima volta, sarebbero riuscite più accette all'universale, e ciò apparve manifesto nella doppia rappresentazione che si dette dei *Suppositi* in verso e in prosa ». Cfr. Varchi, *Ercolano,* Padova, Comino, 1744, p. 4 o 5; dove è del parere del Nostro.

Strega, che giustamente al Klein ricorda quello tra il Direttore del teatro e il Poeta, con cui si preludia al *Faust* di Goethe. " Già si solevon fare, dice l'Argomento, gl'intermedj che servissero alle comedie, ma ora si fanno le comedie che servono agl'intermedj " [1]. E l'Agresti qui nota che nondimeno sono dello stesso conio gl'intermezzi della *Gelosia,* per concludere che così allora dovevano essere e non altrimenti: cioè, come il Lasca li biasimava [2]. Così, infatti, li voleva il costume del tempo, che cercava lo splendido apparato scenico, e vi s'adoperavano i più valenti artisti, il Peruzzi, Bastiano da San Gallo, il Vasari. La miglior parte dello spettacolo in tutte quelle feste granducali, onde ci rimane memoria [3], erano codesti intermezzi, con apparizioni fantastiche di Ninfe e di Fauni, di Venere e delle Grazie, che col loro canto e il loro strano vestito o le loro nudità [4]) dilettavano sommamente gli spettatori, mentre ne destava più vivo l'interesse la comparsa di personaggi simbolici. Nè mancava poi chi narrasse e descrivesse minutamente le parti dello spettacolo.

Una di tali descrizioni fece anche il Lasca, obbedendo al costume del tempo [5]; d'altra parte nella *Gelosia* la stessa pubblica rappresentazione, che se ne diede, richiese quel complemento d'intermezzi, da tutti ritenuto necessario; mentre sappiamo che di

---

[1]) Cfr. il Madrig. XX ediz. Verzone (p. 229): *La Comedia che si duol degli Intermezzi.*

[2]) *Op. cit.,* p. 32.

[3]) D'Ancona, *Op. cit.,* II, 166.

[4]) Venere, p. es., « tutta nuda e inghirlandata di rose e di mortella » scese sulla scena, negl'Intermezzi della *Cofanaria,* recitatasi nel 1566 per le nozze di Francesco de' Medici con Giovànna d'Austria; vedi Vasari, *Opere,* ed. cit., VIII, 573. Nell'intermezzo 2.º del *Comodo* comparvero « tre Serene ignude » *Apparato et Feste* cit., p. 111. ecc. S'intende che e la Venere e le Sirene, dette *ignude,* fosser vestite di carnicino.

[5]) *Descrizione | degli intermedi | Rappresentati colla Commedia | Nelle Nozze | dell' illustrissimo ed Eccellentissimo sig. | Principe | di Firenze, e di Siena;* in *Teat. Com. Fiorent.,* tom. V. Sono quegli stessi intermezzi che descrisse il Vasari.

madrigali a tal uso il Nostro ne scrisse molti anche per commedie d'altrui [1]). Il vero è che nel luogo citato della *Strega* egli non muove critica ad altri; ma, essendo già vecchio, avendo nella sua lunga esperienza visto quella costante e progressiva fortuna degli intermezzi, nota, un po' tristamente forse, poichè egli è stato un commediografo, che essi han preso la mano alla commedia [2]). Che anzi, a quel modo che nessun *librettista* d'oggidì, pur non potendo non riconoscere la immensa preponderanza acquistata dalla musica sul libretto, tuttavia desiste dall'arte sua, così se la *Strega* fosse stata recitata, ci sarebbe probabilmente arrivata anch'essa co' suoi buoni intermezzi.

Comunque d'altronde ei la pensasse sulle convenienze della commedia del tempo suo, il Lasca credette di poter tenere un posto onorato fra la folla dei poeti comici che ebbe la sua Firenze, dove è difficile trovare in quel secolo un letterato, che non si sia, almeno una volta, provato nel genere comico, e dove perfino gli uomini più gravi per costume di vita e consuetudine di pensiero, come il Machiavelli, il Giannotti, il Nardi, vollero talvolta dar riposo al loro spirito con tali piacevoli composizioni. E il Nostro a' suoi giorni, vedendo scriversi tante commedie, anche da chi meno sentivane le difficoltà, male ne augurava nel prologo dell'*Arzigogolo,* notando che " nella fine..... delle commedie avverrà, come del provviso, che si è condotto sì plebalmente e in tanta

[1]) Nella tav. del '66: « Madrigali circa Quattrocento, con quegli composti per intermedi delle Commedie mie e d'altrui »; *Rime Burl.*, p. CXXI.

[2]) Anche il Trissino, nella sua *Poetica,* lamentava il sopravvento preso degli intermezzi nella commedia, e li biasimava, proponendo, ne' suoi disegni di classica restaurazione, di sostituirli coi cori. Curiosa, a questo proposito, è la lode che gl'intermezzi della *Gelosia* procacciarono al Lasca da Benedetto Fioretti, che, ravvisandovi, come in quelli della *Tancia* del Buonarroti, un'immagine dei cori greci, dice che queste imitazioni « benchè estrinseche non cedono ai Chori di Aristofane, anzi gli sopravanzano di novità, e di varietà » (!). Udeno Nisiely, *Proginnasmi* (Firenze, 1695), vol. III, p. 115. Il che bravamente ripete il Quadrio, *Storia e Ragione d'ogni Poesia,* Milano 1744, vol. V, p. 169.

sciaurataggine, che gli uomini dabbene e virtuosi si vergognano a dire e ad ascoltare „.

III.

Nella tavola più volte citata, che il Lasca scrisse delle proprie opere il 15 settembre del 1566, sono accennate tre Farse, il *Frate*, la *Monica* e la *Giostra,* che il Verzone, primo editore del documento, non potè ritrovare in tutte le sue lunghe e diligenti ricerche. Ma pur gli studj posteriori qualcosa ne han fatto conoscere; cosicchè possiamo oggi trattenerci su questo minore genere comico, che il Lasca coltivò oltre la commedia, dandogli però caratteri ben poco differenti.

Cominciamo, intanto, dal far conoscere un prologo inedito d'una di queste farse, non meno rilevante per lo studio nostro e per la storia delle sceniche rappresentazioni private, che per quella fresca e schietta fiorentinità, che si ammira da tutti nella prosa del Grazzini. La festa è questa volta in casa di Lorenzo della Scala, amico dei letterati e letterato anche lui, e Accademico fiorentino [1]).

“ **Prologo** [2])

L'affezione, che meritamente portiamo e l'obbligo che dirittamente havemo a Lorenzo Scala, degnissimo despoto vostro, per l'humanità, cortesia, gentilezza e liberalità sua, ci ha mosso, valorosi sequenti, e voi altri nobilissimi spiriti, tutti insieme volontariamente e d'accordo, a venire in questo luogo, per onorare quanto più potemo, e sapemo questa sua onorata cena; e lui e voi trattenere con un po' di schizzo d'una cosetta, la più nuova

---

[1]) In *Rime* del Lasca (ediz Moücke, I, 288 e seg.) è riportato un sonetto dello Scala in risposta a uno del Grazzini. Egli raccolse con molta cura e pubblicò in Firenze, per Lorenzo Torrentino nel 1548 le opere del Firenzuola. E a lui dedicò il Lasca *Il primo libro dell' opere burlesche di m. Francesco Berni* etc. Firenze, MDXLVIII.

[2]) In Mgl. VII, 491, c. 4, autografo; già indicato dal Verzone in *Rime,* Introduz., p. LXIV.

e meno udita che noi avessimo tra le mani, la quale recitammo la state passata a sua eccellenza, per impetrar da lei una grazia, la quale poi, più per nostra straccurataggine, che per altro non ottenemmo. E se noi avessimo pensato questo, v'aremmo ogni cosa fatto comporre et imparato di nuovo; ma lo spettar lui, che dovesse richiederci d'adoperarci in quello che gli occorreva, ce ne ritrasse. Il quale rispetto a gli infortuni, alle controversie, e alla lunga malattia havuta, e al temporale forte d'oggidì, si risolvette di far semplicemente la sua sequenta [1]; [perciocchè havendo l'animo generoso, e non sentendosi le forze uguali alle voglie, ha voluto più tosto starsi, che far certe coselline deboli e grette, come mutamenti di stanze, far venire qualche personaggio secco, come la Sequenta, o la Tornatella, introdurre la Quaresima o Carnevale o simili altre Mammuccerie, e fracurraderie [2]), fatte e vedute mille volte, viluppacci e guazzabugli ormai in stampa. Ma] [3]) s'egli havesse indugiato forse molto più che alcuni di voi per avventura non harebbon voluto, scusatelo; perchè da giustissime cagioni è stato impedito: e forse l'ha fatto per regnare più lungo tempo; perciocchè come dolcissima cosa tra l'altri è il possedere la signoria, amarissima di tutti è poi il lasciarla. Pur come si sia, stasera, quale a vero gentil'huomo s'appartiene, ha sodisfatto a l'obligo suo: e noi, come è detto, senza sua saputa, per suo onore, e per vostro passatempo, cominceremo oramai gli atti nostri; dappoi ch'io veggio di già venire in verso voi una Vedova tutta afflitta e malcontenta. Ascoltatela, et io mi tirerò da parte:

“ Il Fine: „

A qual anno sia precisamente da ascriversi questa Farsa, che dal solo prologo, che c'è rimasto, non si può dire se fosse la

---

[1]) Nei vocabolari manca questo sostantivo, mentre c'è l'aggettivo, più sopra adoperato, « sequenti ». È evidentemente una parola creata dai buontemponi soliti a convenire presso lo Scala; i quali tale riunione chiamavano *sequenta*, quasi *seguito* (Lat. *cohors*), come *tornatella o tafferuglio*, pur stranamente appellavano quella più famosa dello Stradino. Più sotto trovasi, infatti « la sequenta o la Tornatella ».

[2]) Cfr. i versi di Alfonso de' Pazzi:

In cattedra mi sembri un Fraccurado,
Anzi volevo dire un ferravecchio.

Son. 30.° contro il Varchi, nel *Terzo libro delle Opere Burl.*, (Firenze, 1723) p. 348.

[3]) A tutto il tratto chiuso fra uncini dette il Lasca di frego, considerando, forse, che alla mensa dello Scala avrebbero seduto letterati, cui sarebbe dispiaciuto l'allusione, che li poteva toccare assai da presso.

Monica o la *Giostra,* benchè più probabile sembri che fosse la prima, [1]) non abbiamo alcun dato per determinarlo. Apprendiamo che essa già l'anno precedente era stata recitata alla presenza del Duca, dal quale il Nostro si ripromette una grazia in ricambio: notizia importante da accrescersi alla storia, certo non molto fortunata, delle rappresentazioni laschiane; e siamo informati di questa allegra *sequenta,* di cui d'altronde nulla conosciamo, e degli usi letterarj che in essa si coltivavano, non altrimenti che nella famosa *tornatella* stradiniana. Nè al tempo delle adunanze in casa del Mazzuoli fu posteriore, come potrebbesi credere, ricordando che anche lo Scala v'interveniva; [2]) onde si sarebbe indotti a portare oltre il 1547 la nostra farsa; giacchè sappiamo che le *tornatelle* non cessarono avanti la morte del buon padre Stradino. Però anche questa volta soccorre una lettera di Niccolò Martelli, la quale ci dimostra che la *sequenta* e la *tornatella* eran contemporanee, e che la farsa quindi potè essere, e probabilmente fu rappresentata prima del '49.

La lettera è inedita [3]), e merita però d'essere meglio considerata in questo luogo. Scrivendo in essa il Martelli, il 15 giugno 1547, allo Scala, lo ammoniva che i suoi generosi benefizj non avrebbero sempre riportato il premio della gratitudine; epperò non riponesse l'animo negli amici interessati, ma lo rivolgesse a Dio; — " non lasciando per questo, egli continua, di non vi fare amare " da ogn'uno, ma viver senza Martello di nessuno, trovandovi in " compagnia alle volte del vostro M. Giampiero Masacconi, perno " della gentilezza, di Visino amorevole, di Ciano senza pari [4]) et

---

[1]) Per quel che della *Giostra* ci verrà fatto di osservare parlando dell'*Arzigogolo.*

[2]) Vedi *Rime burl.,* p. 586.

[3]) Nel *Secondo libro delle lett. di N. M.,* Mgl. VIII, 1447, e c. 174r e seg

[4]) Codesto Ciano, già ricordato più sopra, era pur lui Accademico Fiorentino, e, come profumiere e barbiere ch'egli era, avrebbe dovuto, secondo il Martelli (*Il primo libro,* c. 90², Lett. del 25 maggio '46), giovare con le sue "pomate et Saponette" all'Accademia e spiegare i disperati sonetti del Burchiello,

" de Lasca vostro, lassando da parte i recesi boriosi nel fausto
" della lor Miseria di Spagna; et godetivi con essi la vaghezza del
" vestro Giardino et quell'aria fiesolana, che sovresso vi s' aggira,
" e 'l Palazzo Reale da non havere invidia a Principe nessuno d'Ita-
" lia, con le facultà che son tali, che per la gratia di Dio, havete
" per un par vostro Gent l'homo da contentarvene et possete senza
" vostro sconcio agli amici vostri domestici far talvolta un Ban-
" chetto allegramente, imponendo leggi che al primo bichiere nes-
" suno non favelli a chi bee, perchè gli è uno assassinamento; chè

---

suo collega. Di Miglior Visini, che in quella società di poeti allegri è una delle figure più generalmente simpatiche, sì da acquistarsi l'epiteto di "amorevole„ è a tutti noto il piacevolissimo ritratto fattone dal Lasca nella *Lezione di m. Niccodemo* (ed. Fanfani, I, 339); dove felicemente lo dice "omaccino da bosco e da riviera „. Merciaio, egli, come dice il Martelli "teneva Cancellaria a tutti gli accademici et altri amici suoi „ (*Op. cit.*, c. 89.r). Si ricordi il Rag. III della Iª Parte dei *Marmi*, dove sono introdotti Nic. Martelli, il Visini e lo Stradino; il quale argutamente osserva che "c' è Visino, dov' è la Comedia „ Quivi c' è data una efficace immagine di quel ridotto di letterati, ch' era la bottega del gentile Migliore; sul quale, infine, riferiremo un passo di una lettera inedita del Martelli, molto interessante pel nostro soggetto: —" (Il Visino) in prima setaiuol minuto, corteggiato et trattenuto da ogn' uno, casa aperta in Fiorenza, l'orto anzi il Paradiso di M. Baccio da Sommaia dove ogni mattina conviene che e' si rappresenti a partecipare di quella buona cera, che liberalmente visita poi in fra settimana. La sera tornerebbe in casa il Padre Stradino, dico padre perchè e' fu pure il Primo a dar Principio e origine alla Immortale Academia degli Humidi, onde poi è diventata questa, derivata da quella; et non vi crediate che e' degni le Tornatelle per le honeste et polite vivande solamente, che questo è il minor piacere; et se bene e' vi si trovano ancora i Poeti, che son come l'alloro a ogni festa, ma vuole le farse, le commedie et le inventioni con le parole et Musica fatte apposte per questo. Vi ha proprio d' haverne invidia l'Imperatore, et procedesi tanto *secrete*, che e' non se n' ode mai ragionar se non la mattina quando e' le conta agli sfaccendati nella sua bottega di punto in punto, ridendosi a piene guancie et scusandosi con chi gli dice ascoltandolo: tu non chiameresti mai persona. Et egli: Hoimè noi l'haveremo havuto di gratia; ma voi havereste havuto forse disagio. „ etc. —. Mgl. VIII, 1447, c. 63v-64r. La lett. è del 28 nov. 1546.

" la Natura cava più prò di cotesto, che la non fa di tutto il resto " del pasto „. — E qui il Martelli ricórda un gentiluomo romano, che per simili motivi veniva spesso a questione col servo. Indi prosegue: " Ma la prudenza dello accorgimento vostro ci " farà provedere; chè io, che vi vò tutto 'l mio bene, intervenen- " domi un caso simile in casa vostra, mi terrò più tosto assassi- " nato che honorato; et lo saprebbono il S°r. Bruni il Gondi ed " tutti gli altri amici vostri di Napoli non pur di Fiorenza „.

Da questi accenni ci è facile vedere quale fosse il carattere e l'aspetto di questa *sequenta,* che in casà di Lorenzo Scala diè occasione alla recita della farsa. È sempre la stessa società che circonda il Nostro, son sempre le stesse consuetudini, in mezzo a cui viene svolgendosi la sua operosità letteraria: queste cene, con queste leggi cortesi, non sono molto diverse dalle ragunate frequenti in casa della Maria da Prato. Epperò non si potrebbe dubitare che questo " po' di schizzo di una *cosetta* „, a cui l'apparir sulla scena d'una vedova " afflitta e malcontenta „ dava principio, non dovesse gran fatto dissomigliare da quella *cosetta,* con cui nel prologo del *Frate* si prometteva di intrattenere gli uditori. Come questa doveva essere una farsa; e noi ne potremo presso a poco pensare quanto or ora ci verrà fatto di dire sul *Frate.*

Della farsa del *Frate* non sono ancora molti anni che è stata rivendicata al Lasca la paternità. Stampatasi per la prima volta in Venezia nel 1769 fra le opere del Machiavelli, col nome di *Commedia in tre atti senza titolo,* era detta " giacente fino a qui manoscritta, ed anche rarissima in alcune biblioteche, ed in quelle a guisa di tesoro custodita „: ma non si aggiungeva nessuna precisa indicazione del manoscritto. Riprodotta nella ristampa di Londra del 1772, col titolo *Il Frate,* ed anche allora senza notizia del luogo donde era stata tolta, non altrimenti fu sempre stampata fra le opere del Machiavelli, nelle successive edizioni, fino a quella italiana di Firenze del 1813 e del Barbèra del '63, in che

però non si vide più il titolo londinese [1]). Filippo Luigi Polidori dubitò che questa commedia non fosse da attribuirsi al Machiavelli, sembrandogli di intravedervi una derivazione dalla celebre *Mandragola,* una copia anzichè un ritratto novello di fra Timoteo; e nel tutto insieme uno sforzo felicemente riuscito di chi, in altri tempi, benchè non troppo lontani, volle rinfrescare la satira del Machiavelli [2]).

Non era certamente questa una buona ragione per dubitare dell'autenticità della commedia, poichè il Polidori stesso ammetteva non esservi cosa " per la quale non potesse aggiudicarsi al commediografo fiorentino " — cioè, al Machiavelli. Il che appunto osservò il Villari, notando, del resto, come una vera derivazione dalla *Mandragola* nella commedia contestata non ci sia; ma soltanto qualche somiglianza, sicchè non possa dirsi altro, se non che l'autore ripetè se stesso, e dedurne quindi la poca fecondità del suo genio comico [3]).

Ma, come accade, i documenti dovevan por fine a una disputa tutta congetturale e meramente soggettiva. Poichè pubblicatisi dal Bartoli, nello spoglio dei *Manoscritti Italiani della Biblioteca Naz. di Firenze,* il Prologo e l'Argomento d'una farsa del Lasca, a Costantino Arlia, che agli studi laschiani ha recato qualche buon contributo, veniva fatto felicemente di dimostrare che, fra le farse notate dal Grazzini nella tavola, a noi nota, del '66, trovandosene

---

[1]) Vedi C. Arlia, *Una farsa del Lasca attribuita al Machiavelli,* in *Bibliofilo* VII, 1886, 5.

[2]) Il Polidori curò l'ediz. delle *Opere Minori di N. M,* Le Monnier, 1852, alla quale pose in fine la Commedia in 3 atti e due altri componimenti, come « Operette attribuite a N. M. ». Era stato anche prima dubitato della reale appartenenza della Commedia al M., e si era attribuita al D'Ambra, Ginguené *Stor. Lett. Ital.,* (Milano, 1824) VIII, 219.

[3]) *Op. cit.,* III, 167 — Con quello che il Villari dice del *Frate* in questa prima edizione del suo *Machiavelli,* e che certamente avrà corretto nella seconda, il cui III vol. è di prossima pubblicazione, concordano i giudizj e le osservazioni dell'Hillebrand, ne' suoi *Études Italiennes,* Paris, Franck, 1868.

una intitolata il *Frate,* essendo chiara e completa la rispondenza dell'Argomento recentemente pubblicato colla commedia attribuita al Machiavelli, doveva questa senza alcun dubbio essere opera del Grazzini, e quella farsa appunto, ch'egli intitolò di cotesto nome. La quale, pertanto, veniva tolta ad un padre celebre e veramente grande, ma restituita al vero padre, geloso de' suoi figlioli, e pur famoso e ammirato nella storia delle nostre lettere.

Or questa composizione, andata per l'innanzi sotto il nome di commedia, non può più avere che quello datole dall'autore, di farsa; denominazione, sulla quale il Lasca insisteva molto, come s'è visto, nel prologo, per riportarne dagli uditori un giudizio adeguato della sua comica valentìa. Osservava che a una commedia si richiedono cinque atti, e l'opera sua non avendone che tre, era soltanto una farsa; come tale non andava quindi soggetta a tutte le regole della commedia: " non per questo, avvertiva ai presenti, che vi si faccino vedere cose impossibili et fuori al tutto d'ogni verisimilitudine, ma, sendovi qualche cosellina non così bene osservata, non dovete troppo curarvene, come ho detto, o farne molto conto ". Le quali parole non sono affatto da confrontarsi con quelle proteste, che eran solite nei prologhi delle farse, intorno alla libertà concessa a siffatto minor genere comico; chè non abbiamo altri esempi di farse, come è questa del Nostro, nella quale altro non si ha che una novella delle tante che si scrissero su tale argomento. Il Cecchi nella sua famosa definizione, data nel prologo della *Romanesca,* voleva, che nonostante la larghezza sua, pur si convenisse alla farsa almeno

> . . : . osservare il suo decoro
> Delle persone, essere onesta, stare
> Ne' termini modesti e della lingua,
> Parlando come parlano i Cristiani.

Tale infatti la coltivò il Cecchi con le sue farse tra spirituali e carnevalesche. Ma diversa la troviamo nel *Frate,* di cui certo non ricordavasi il Martelli, quando scrivendo a Maria da Prato,

ne lodava, come s'è visto, il costume della casa, dove non si sarebbe detta parola, sconveniente all'orecchio dell'Onestà in persona [1]). L'argomento è riassunto in breve dal Lasca stesso nel Prologo: " Voi vedrete uno Amerigo assai bene oltre di tempo, marito di mona Caterina giovane et bella, esser della Comare innamorato, et con l'aiuto della serva, credendosi diacer con lei, si trova con la propria moglie, sì che da quella ne resta svergognato et garrito; et mentre che fuori uscendo quistionano, frate Alberigo sopragiungne et mettegli d'accordo, sendosi con inganno medesimamente per via della fante diaciuto egli prima colla donna del detto Amerigo, della quale ardentemente innamorato vivea, et sotto velame di carità et santimonia si fa di loro amico et familiar di casa ".

È vero che tutte le scene edificanti di questa azione son narrate o descritte, non drammatizzate; ma la narrazione stessa e la descrizione ci mostrano troppo che l'autore è pure il poeta della canzone inviata a messer Lionardo della Fonte (*Rime burl.*, 143 e segg.). E di certo l'ammaestramento della donna e della serva di Amerigo dovettero ben più giovare alla Maria Pratese della

[1]) Per il *Frate* non son neppure da ricordare le farse dell'Allione e del Caracciolo, de' quali ben altra era la materia. Del tutto differenti altresì sono i caratteri della farsa fiorentina più antica, quando conservava ancora il carattere plebeo primitivo, e ne erano principali cultori il Bientina e l'Ottonajo. Vedi D'ANCONA, *Orig*², II, 36; e *Due farse del sec. XVI* (in *Scelta di Cur. Lett.* Disp. 187.ª). Il Barlacchia, ivi posto coi due citati, ci parrebbe piuttosto un recitatore che un autore di farse. Vedi GIANNOTTI, *Vecchio Amor.* III, 1ª; LASCA, *Rime burl.* p. 432 e *passim; Opere*, ed. Fanfani, I, 332, 337; PALERMO, *Mss. Palat.* II, 494; DOMENICHI, *Facetie* (Venetia, Leoncini, 1573), p. 430 e seg. Egli era un banditore di Firenze, come apprendiamo chiaramente da un curioso aneddoto riferitoci da MONS. DA SOMMAIA, nelle sue *Schede* cit.: " Il Barlacchia banditore quando bandì l'imposit^ne della macina per 10 anni, in Fir.ᵉ quando fu a quei 10 anni, disse alla cavalcatura: Arri là bestiaccia più là. Volendo alludere che amerebbe più l'impositione „; Mgl. VIII, 80 c. 145. — Par ch'egli sia quel Domenico Barlacchia, che, secondo il VASARI (*Opere*, ed. cit. VI, 613), fu tra i primi della Compagnia della Cazzuola.

polizza toccatale quella sera di Epifania, onde era consigliata a non perdere il tempo, poichè " sempremai non son rosee viole " (*ivi*, p. 336).

Questa farsa, adunque, mentre non può rientrare nella larga definizione offertaci dal Cecchi, si può considerare come un esempio di quelle recitazioni con cui Luca Martini e il Visini e il Barlacchia e il Ciano e Cecco Bigi [1]) rallegravano le conversazioni e le cene frequenti fra quei letterati, presso i quali ci troviamo col Nostro. Eran composizioni pressochè improvvisate, in cui il Prologo aveva sempre a dolersi della brevità del tempo, e le oscenità erano studiosamente ricercate per meglio esilarare gli amici già allegri del banchetto, con motivi presi dalla novellistica contemporanea e più dalla boccaccesca.

Come nel *Frate*, anche nell'*Assiuolo* del Cecchi la moglie, accesa di gelosia, va nella casa dove ha saputo che il marito la tradirà, per mettersi al posto della rivale e quindi sorprendere l'infedele; ma invece del marito vi trova l'amante, chè ve l'ha tratta lui, con l'aiuto di servizievole donna. Grandi lamenti e vive rimostranze dell'onesta donna; e l'amante a chiederle mercè, finchè ne dissipa la vergogna e con lei s'accorda per l'avvenire [2]).

Già il Doni notò nei *Marmi*, come s'è accennato, la derivazione dell'*Assiuolo* dal Boccaccio; e nessuno certamente non vede quale stretta parentela leghi e l'*Assiuolo* e il *Frate* a quella novella, dove si narra che " Ricciardo Minutolo ama la moglie di Filippo Fighinolfi, la quale sentendo gelosa, col mostrare Filippello il dì seguente con la moglie di lui dovere essere ad un bagno, fa che ella vi va, e credendosi col marito essere stata, si trova che con Ricciardo è dimorata " (*Decam.* III, 6). Il qual motivo è pressochè riprodotto dalla novella 206.ª di Franco Sacchetti, e con qualche

[1]) Vedi la Canzone Vª dell'ediz. Verzone, p. 152.

[2]) Nel *Frate*, essendosi voluta restringere a limiti di farsa l'azione, è tralasciata la scena dello scoprimento dell'amante, facendosi a lui inverosimilmente sottentrare il marito, il quale, pertanto, è questa volta sorpreso dalla donna ed ha il male, il malanno e l'uscio addosso.

formale variazione dal Poggio nella 235.ª delle sue *Facetie:* una delle fonti, a lor volta, che ha il novelliere del Nostro [1]); ma non sapremmo, in verità, renderci ragione del giudizio del Villari, che ritrovava una somiglianza tra il *Frate* e la *Mandragola,* e del Polidori, pel quale quello sarebbe stato una derivazione da questa, e frate Alberigo una copia più che una imitazione di fra Timoteo, se l'uno e l'altro non fossero stati tratti al paragone dal credere che i due componimenti fosser dovuti a uno stesso autore, e dal trovare in ambedue un frate come principal figura. Ma il frate Alberigo della farsa laschiana è molto distante da fra Timoteo; somiglia bene a Don Felice, all'abate amico di Ferondo, a frate Alberto, a frate Rinaldo, cui non sanno resistere a lungo le comari del *Centonovelle;* fra Timoteo, invece, è assai più tristo, poichè più che all'amore, attende a cosa più seria e più pratica; mentre, intingendo " il dito in un errore, donde vi *mette* il braccio e tutta la persona „ ne dà la colpa a quel diavolo di Ligurio, che viene a tentarlo (IV, 6ª), e si conforta d'ogni mena più sciagurata, pensando che " Messer Nicia e Callimaco son ricchi, e da ciascuno per diversi rispetti è per trarre assai „ (III, 7.ª). La satira qui è manifesta; e se non è, come osserva il Gaspary, il sacro sdegno di Dante, del Petrarca e dei riformatori tedeschi, non è nemmeno, com'egli vuole, lo scherno leggero del Boccaccio; sì apertamente vi si parla di frati in genere, di mercanzie in chiesa (V, 3.ª), di veri misfatti, cui dà mano codesto fra Timoteo. Ma nemmeno lo scherno leggero del Boccaccio incontri nella farsa del Lasca, bensì la beffa soltanto, la burla spensierata di quel tempo così fecondo di letteratura faceta e burlesca; e il riso è in essa

---

[1]) Cfr. *Gior. Stor. Letter. Ital.*, XVII, 135. Col detto motivo boccaccesco cfr. la novella del Lasca di Bartolomeo degli Avveduti e la nov. 7ª dei *Diporti* del Parabosco. Vedasi pertanto, dopo tali raffronti, con qual fondamento l'Hillebrand scrivesse del *Frate:* " C'est encore un fait réel, objet de toutes les conversations des commères qui a donné lieu à cet amusant impromptu „; *Études* cit., p. 363; e il Villari: " Il soggetto pare che sia preso da un fatto, che fece molto parlare nella società più dissipata di Firenze „; *Op. cit*, III, 167.

più pieno ed allegro, perchè non si va a finir tristamente, come nelle natte solenni delle *Cene* a frati e pedanti, che ne rimangono miserevoli vittime. Non colla *Mandragola*, adunque, ma col *Decameron,* il *Frate* evidentemente si ricollega. Così è pur motivo novellistico il prestar mano che fa la serva a frate Alberigo innamorato della sua padrona; e ricorre anche nella terza novella del Firenzuola. — Dell'introdurre un frate nella farsa credette il Lasca opportuno giustificarsi nel prologo, ricordando che altrettanto erasi fatto nella *Mandragola,* nell'*Aridosia* e nel *Prestigiatore al Antinoro,* commedia di cui non c'è pervenuta altra notizia; ma a ciò era consigliato soltanto dallo scopo chiaro di tutto il prologo, di difendere il suo *stil comico* [1]); chè, del resto, sulla convenienza di simili burle fratesche in letteratura ei conservava ancora nel 1573 idee assai libere, che non si peritava di esprimere in occasione dell'edizione giuntina del *Decameron.*

Ora, togliendo dalla novellistica il soggetto della sua farsa, seppe poi il Nostro vestirlo di forma drammatica? Tutt'altro: se alla sua composizione si togliesse la forma dialogica, s'avrebbe tosto una delle più piacevoli novelle boccaccesche; e basterebbe, a dir vero, ricucire acconciamente le varie parlate degl'interlocutori, che narrano, non operano; parlando bensì con vivacità di dialogo, con fresca spontaneità e con efficacia mirabile d'espressione, mentre l'azione svolgesi rapida e senza intoppo; ma non si animano fra loro, anzi, per così dire, neppur s'incontrano, maturando ciascuno un proprio sentimento nelle sue varie forme, quasi ci stessero innanzi monologando dal principio alla fine, e non ci fosse mai altri sulla scena. Ognuno agevolmente vi scorge un po' di fretta, che incalza l'autore per l'approssimarsi, forse troppo urgente dell'Epifania, nella quale doveva darsi la rappresenta-

---

[1]) Il Gaspary, che crederebbe quelle scuse causate dalla nascente reazione cattolica, tuttavia ammette che nel *Marito* del Dolce (all'atto V. dove compare fra Girolamo) non si sentano ancora gli effetti di codesta reazione; *Storia* cit., II, 2ª, 236. Ora il *Frate* è del 1540, il *Marito* del 1545.

zione. Senza dubbio d'altronde il semplice desiderio di rallegrare la brigata degli amici e quello maggiore di farsi onore guidarono il Lasca nella composizione; onde ci farebbero sorridere le seguenti parole dell'Agresti, se quando furono scritte non si fossero ispirate all'idea che il *Frate* l'avesse scritto quegli stesso, che avea già composto la *Mandragola:* " Ed ecco il Machiavelli sdegnato, che scrive una commedietta senza titolo, ma che si potrebbe chiamare da Frate Alberigo, una commedietta lesta come un morso, la quale per mostrar biasimevole la lascivia d'un frate e con lo scopo di fare una lezione di morale sul conto altrui, con vivissimi colori incita alle delizie di quel peccato " [1]). Se il Lasca si fosse proposto un intento morale, non sarebbe irragionevole il rilevare ch'egli sortiva l'effetto opposto; ma qui la colpa è del critico che pretende dall'opera quel che lo scrittore non ha neppur pensato di darle. Non altrimenti l'Hillebrand, che si meravigliava grandemente dei dubbj del Polidori, circa l'autenticità della commedia attribuita al Machiavelli [2]), di questo vi ritrovava, con la sua calda fantasia, la satira sottile: " C'est déjà comme una grossière ébauche de Tartufe [3]) ". Ma ora la critica brillante dell'Hillebrand ci alletta soltanto l'orecchio, nè può riuscire a trasfigurarci nel viso mordace del Segretario Fiorentino la faccia allegra del nostro speziale. Possiamo bensì accettare da quelle belle pagine un periodo assai lusinghiero pel Grazzini, senza farci scrupolo di passare a lui la lode che vi si tributava al Machiavelli, giacchè vi si valutava l'opera e non l'autore: " Si le langage de la *Commedia in prosa* ne paraît pas digne du secrétaire florentin aux connaisseurs du toscan, au moins les connaisseurs du comique conviendront que la *vis comica* de cette petite plaisanterie serait

---

[1]) *Op. cit.* p. 71.

[2]) " J'avoue ne point comprendre comment on peut passer sa vie à étudier Machiavel pour arriver à de pareils résultats; c'est comme si l'on disait que Georges Dandin est une imitation d'Arnolphe ". (!) *Op. cit.*, p. 368.

[3]) *Op. cit.*, loc. cit.

aussi digne de Molière que le sont les *Fourberies de Scapin* ou le *Mariage forcé* [1]) „.

IV.

Volendo considerare le commedie del Lasca nell'ordine cronologico di pubblicazione, cominceremo dalla *Gelosia,* che per prima fu stampata in Firenze nell'anno 1551 [2]). L'accompagnava una lettera dedicatoria " Al magnifico Bernardetto Minerbetti vescovo Reverendissimo d'Arezzo „ nella quale si comprendeva quasi la storia della rappresentazione di quella commedia, e che, dopo quella prima e una seconda edizione del 1568 [3]) non fu più ristampata. Sappiamo per essa che concorsero alla spesa della recita venti giovani " non meno nobili, e ricchi che virtuosi, e magnanimi „; ma che essendosi l'autore risoluto a stampare la Commedia, al Minerbetti deliberò d'indirizzarla, " non pure come al maggiore e più honorato di tutti, quanto che in casa i Minerbetti hebbe principio, e origine il suo essersi recitata [4]) „; chè " M. Donato,

---

[1]) *Op. cit.,* loc. cit., in nota.

[2]) *La Gelosia | Comedia | D'Antonfrancesco Grazini | Fiorentino | detto il Lasca | recitatasi | In Firenze pubblicamente il Carnovale | Dell'anno 1550,* In Firenze (Giunti) MDLI. — Mancano qui gl' intermezzi; che non si trovano nemmeno nell' unico ms. che si ha della *Gelosia,* il Mgl. VII, 180, dove mancano altresì i prologhi, e la redazione presenta molte differenze dal testo dell'edizione del '51.

[3]) *La Gelòsia | Commedia | D'Antonfrancesco Grazini | Fiorentino | Nuovamente ristampata, et ag — | giuntovi gl' intermedi,* in Fiorenza MDLXVIII.

Vi ha poi una terza edizione di Venezia, Griffio, 1552, in 12.º, citata dal Gamba nella sua *Serie dei testi di lingua,* che noi però, come neppure già il Verzone (*Rime burl.,* Introd. p. XXVII, n. 3) siamo riusciti a vedere. — È un errore evidente quello del Negri, quando ricorda una ristampa della *Gelosia,* che i Giunti avrebbero fatta nel 1569; *Op. cit.,* p. 60.

[4]) Nelle *Not. Lett. ed Ist.* sopra cit., in quelle sul Minerbetti, si dice della *Gelosia;* " e si crede che in Casa di questo Virtuoso Prelato si recitasse „; Dove i compilatori saranno stati tratti in errore dalla lettera stessa del Lasca al Minerbetti.

egli dice al vescovo, e M. Andrea vostri ne furono principale, e potentissima cagione „. La lettera ha la data di Firenze, 15 febbraio 1550 (s. f.).

La rappresentazione, così procurata alla *Gelosia,* in Firenze pubblicamente il carnovale del '50, avvenne, come c'informa più tardi il Lasca stesso [1]), nella Sala del Papa, che non era, secondo annotò al luogo il Fanfani, e come tutti ripeterono dopo di lui, in Palazzo Vecchio, bensì presso il Chiostro di S. Maria Novella " nel principio della Via della Scala a man diritta „, per servirci del ricordo lasciatone dal Varchi nella sua *Storia* (IX, 27). Monsignor Minerbetti, benchè avesse ottenuto il vescovado d'Arezzo il 6 febbraio 1838, non vi si ridusse definitivamente che dopo il '58, adoperato sempre da Cosimo I in importanti ambascerie a Napoli, a Ferrara, presso Carlo V e Filippo II; accademico fiorentino insieme con altri quattro prelati, fu molto amico dell'arte e delle lettere e dei loro cultori, essendo letterato egli stesso [2]). Si capisce quindi come per opera di lui potesse la *Gelosia* essere rappresentata in quella celebre sala " pubblicamente e con grandissimo onore „. Non mancarono, come sappiamo, gl'intermezzi con musica, senza i quali non si dava ai fiorentini alcuna comica rappresentazione; ma non furono quelli che erano stati ordinati

---

[1]) Vedi la prefazione *Ai lettori,* della *Strega.*

[2]) Vedi *Notizie letter. ed istor. degli Uomini Illustri dell'Accad. Fiorent.*, parte I, Firenze, 1750, p. 82. Cfr. *Mss. Ital. Bibliot. Nazion.*, cit., III, 206 e seg.; dove ai nomi dei cinque prelati accademici seguono le parole: " Tutti li sopra detti accettorno d'essere della Accademia degli Humidi et di favorire i lor Seggio „.— Il Minerbetti tradusse il lib. IX dell'*Eneide*, che dedicò al Varchi. A lui dirige il Lasca i sonetti in lode del *Perseo* del Cellini (ed. Moücke, I, 66). Vedi MARTELLI, *Op. cit.*, lib. I, c. 42.ᵛ, 49. Secondo una lettera di questo a Lucantonio Ridolfi a Lione, al quale descrive il carnovale fiorentino del 1545, il Minerbetti avrebbe mandato una fantasia « una amazzone, con una poppa sola alla loro usanza e legge di quel regno ». (c. 72.° e seg.). — Ci rimangono 4 lettere del VASARI a lui: *Opere* ed. cit., p. 1439 e seg. — Della sua famigliarità con lo Stradino e del suo carattere faceto, dà cenno il DEL LUNGO, *Op. cit.*, vol. cit., p. 737 e seg.

per la commedia, " perciocchè impediti dalla cortezza del tempo, dalla difficoltà e dalla spesa rimasero indietro, e in loro vece si fecero gli stampati con essa " [1]) nella prima edizione.

Una novità però volle il Lasca introdurre, con gentilezza di ritrovato, rivolgendo un prologo agli Uomini e un altro alle Donne, onde alle " bellissime e valorose giovani " potesse più direttamente e particolarmente discorrere dell'amore, sul quale tutta la commedia fondavasi [2]); e ambedue, già da noi esaminati nel loro contenuto, presentano tanta vivacità di modi e arguzia di pensiero, che uomini e donne dovetter saper grado all'autore dell'arbitrario raddoppiamento. La scena in questa, come in tutte le altre commedie del fiorentinissimo Lasca, è la *bella Firenze*. " La favola, è detto in fine del Prologo alle Donne, è nominata la *Gelosia,* non tanto da un vecchio geloso d'una fanciulla, che doveva esser sua moglie, quanto che, dalla gelosia trasportato, fu una notte, come vedrete, per morir di gelo e abbrividare ". È questo infatti tutto il succo della commedia, la cui azione " cominciando in sulle cinque ore dopo cena, fornisce innanzi al levar del sole [3]) ".

L'autore annunzia nel prologo che la sua commedia sarà nuova per l'invenzione; e il soggetto giova appunto prima di tutto esaminare, per vedere quanta fede si debba qui aggiustare al nostro Lasca.

Pierantonio di Giampagolo Miraboni, innamoratosi fortemente

---

1) Parole dai Giunti, nella 2.ª edizione (1568), fatte precedere agli intermezzi; alle quali soggiungono: " noi nel ristamparla abbiamo dal Componitore avuto i propri e ve gli habbiamo aggiunto, e cavatone quegli altri. " — Nell'ediz. del Fanfani come in quella del *Teat. Com. Fiorentino*, vol. III, son riprodotti gl'intermezzi della prima e delle successive edizioni, poichè in quella del 1582 di Venezia non uscirono che i madrigali dell'ediz. fiorentina del '68.

2) Nell'ediz. veneziana del 1582, l'ultima curata dall'autore, il prologo agli Uomini fu notevolmente abbreviato, tralasciatene le critiche agl'imitatori di Plauto e Terenzio.

3) Prol. agli Uomini. In quello rifatto dell''82 sostituisce: " cominciando tra le cinque e le sei ore, di verno, fornisce al levar del sole ".

della Cassandra, vinti i primi ritegni, apre il suo animo, al fratello di lei, il suo amico Alfonso, chiedendo però, obbligato dalle condizioni in cui versa, una ragionevole dote. Tutti ne sono contenti; quando quel vecchiaccio rimbambito di Lorenzo da Monte Secchi, bazzicando per casa, per rivedere col padre Giovacchino certi conti vecchi, e desinando spesso con Cassandra alla medesima tavola, ne rimane preso così pazzamente, che la domanda senza dote, anzi promette di far tutte le spese e " dotarla in due cotanti, di modo che, morendo egli per sorte, con i suoi denari alta e riccamente rimaritar si potrebbe [1]) „ (I, 2.ª). E poichè Giovacchino, da quel vecchio misero ed avarissimo ch' egli è, s'è lasciato svolgere [2]), grande sarebbe il dolore del giovane Pierantonio, se non venissero in suo aiuto il fratello di Cassandra e il servo Ciullo, questo specialmente, che è " come suona il cognome, sagace e astutissimo „. Ei dà a credere al vecchio amante, già suo padrone, che la fanciulla si trovi spesso con Pierantonio; e lo persuade ad accertarsene la sera stessa cogli occhi proprj, per essere in tempo a sfuggire al disonore. Con certi panni leggeri da romagnuolo addosso e con una barba al viso, per esser creduto un cotal fratello di Ciullo, egli infatti, in

---

[1]) Frosine nell'*Avare* di MOLIÈRE, volendo persuadere Mariane a sposare il ricco vecchio Harpagon, le dice; " Vous ne l'épousez qu' aux conditions de vous laisser veuve bientôt; et ce doit être là un des articles du contrat. Il seroit bien impertinent de ne pas mourir dans trois mois „. (III, 8ª). E molti altri riscontri simili e più prossimi anche si potrebbero trovare fra l'*Avare* e la *Gelosia* o altre nostre commedie del 500. Epperò non ci sembra esatto lo studio recente del sig. EMILE ROY, inteso a ravvicinare la commedia francese all'*Avaro* del DONI (nei *Mondi*), proprio ad esso e ad esso solo; in *Revue d'Hist. littér. de la France*, 15 janv. 1894 (pp. 38-48).

[2]) Nella *Sporta* del GELLI, m. Ghirigoro de' Macci concede la figliola a Lapo Cavicciuli vecchio di 54 anni, lei giovinetta di 18 (III, 6.ª); mentre non può averla il nipote Alamanno " perchè egli ha bisogno d' una dote. „ E ricordisi che la *Sporta* fu pubblicata in Firenze nel 1543, ivi un' altra volta pel Torrentino nel 1548, e per i Giunti una terza nel 1550: v. ALLACCI, *Drammat.*, col. 736.

compagnia di questo, assiste alla scena straziante, quando Cassandra, o meglio la serva di costei, Orsola, cui Alfonso ha fatta vestire degli abiti della sorella, viene incontro al giovane, fuori di casa. Ma al dolore pel vecchio malcapitato s'aggiunge la rigida brezza della notte; ed ei trema a verga a verga e si dimentica, fra i colpi di tosse, della bella sorte che gli sarebbe toccata sposando quella Cassandra impudica. È abbandonato da Ciullo, con un pretesto; e quando da quell' altra forca di Muciatto, servo di Alfonso, è fatto passare in casa, avendolo mosso a compassione col suo lamento, è rinchiuso nella corte e lasciato di nuovo all'aperto. Alfonso intanto corre alla casa di lui, dove è sempre gelosamente custodita la nepote Cammilla, per la quale arde d'amore. D'accordo con Riccio, il ragazzo di Lazzero, egli, che ha indossato gli abiti di costui, passa non riconosciuto innanzi alla vecchia Agnese, sonnacchiosa, mandandola quindi fuori per un paio d'occhiali. — Il resto s'intende da sè: la commedia al solito, finisce bene, con due giocondi parentadi, fra le cui feste [1]) anche Lazzero si dispone a scordarsi delle proprie miserie. Del resto, la riparazione del fatto compiuto per mezzo del matrimonio era tema comune nella commedia, a cominciare dalla *Lena* ariostesca.

Ognun vede che il fatto comico è nell'indursi di Lazzero ad assistere, non visto, alla scena notturna, nella quale egli, già fidanzato, sarebbe tradito, e nel restar poi persuaso di quello che desidera Pierantonio, intento a disturbare il suo matrimonio. Non sappiamo se già lo avvertissero gli spettatori della Sala del Papa, fra i quali dovevano essere non pochi ammiratori del divino Ariosto; certo nessuno di poi ha avvertito la compiuta rispondenza

---

[1]) In Plauto, quando son prossime le nozze, si appresta sempre un lauto banchetto, e vien sulla scena anche il *cocus*. Nella Commedia italiana si ricorre parimenti allo zanaiuolo, così detto dalla sua *zana*, per preparare il pranzo nuziale. Cfr. p. es. la *Sporta* IV, 2.ª, 5.ª, l'*Errore* III, 1.ª, dove se ne fa un vivo ritratto. Ma lo zanaiuolo, se corrisponde al *cocus* latino, è preso dalla vita del tempo, poichè spesso lo incontriamo nella novellistica, che ci rispecchia gli usi delle allegre brigate d'artisti e buontemponi di quella età.

del fatto di Cassandra con l'episodio ariostesco di Ginevra di Scozia. Il bello e giovane Ariodante si è qui trasformato nel vecchio e lusco Lazzero; ma Polinesso è Pierantonio, quantunque nel carattere di questo nulla sia di vile e sleale, avendo egli dato, diremmo, a Ciullo la parte cattiva di Polinesso, d'altronde, non più riconoscibile in un servo di commedia; Dalinda è Orsola, ed essa sovrattutto ci conferma la già evidente derivazione. Polinesso, per ingannare il povero Ariodante, dice a Dalinda: — Quando Ginevra vassene a letto

> . . . che pigli ogni vesta
> Ch'ella posta abbia, e tutta te ne vesta.
> Com'ella s'orna e come il crin dispone
> Studia imitarla, e cerca, il più che sai,
> Di parer dessa. . . . (*Fur.*, V, 24-25).

Onde nella notte Dalinda, così vestita ed acconciata, viene a ricever l'amante; di che narra a Rinaldo:

> Le vesti si vedean chiare alla luna;
> Nè dissimile essendo anch'io d'aspetto,
> Nè di persona da Ginevra molto,
> Fece parere un per un altro il volto:
> E tanto più, ch'era gran spazio in mezzo
> Fra dove io venni e quelle inculte case
> Ai due fratelli, che stavano al rezzo;
> Il duca agevolmente persuase
> Quel ch'era falso. (V, 49-50).

E Alfonso, che tiene le parti di Pierantonio, dice a un amico, nella *Gelosia:* " E pur dianzi, senza saperlo nessun di casa, di tutti i panni e degli ornamenti di Cassandra la *(Orsola)* vestimmo, con i quali l'ha più volte veduta Lazzero, tanto che dessa pare: ed ammaestratola, ed insegnatole quel che dire e far debba, l'ho in terreno lasciata or ora che aspetta.... Lazzero che verrà, come ha ordinato il Ciullo, a casa nostra, e vedrà e udirà Pieran-

tonio far certi cenni, ai quali la serva iscambio della Cassandra apirrà l'uscio e metterallo dentro; egli veggendola colle vesti della mia sirocchia, sendo anche un pochetto lontano, e non veggendo troppo ben lume, e non essendo anche il più valente uomo del mondo, la crederrà lei senza dubbio [1]) „.

Più che semplice derivazione, da questo confronto si scorge una imitazione vera e propria; la quale più presto deve ammettersi, quando si pensi al grande amore pel *Furioso* del Lasca, che di poesia cavalleresca dovette essere buon intenditore, ma che pel poema dell'Ariosto nutrì costantemente tale predilezione, quale forse ebbe pari soltanto pel *Centonovelle* boccaccesco [2]). Presa, del resto, l'invenzione, il Lasca ridusse in dramma quel che sulla bocca di Dalinda era semplice narrazione, e diè luogo a quella scena decima del terzo atto, che è una delle cose più belle e gustose delle uniformi commedie del tempo; dove il vecchio barbogio è bensì castigato con quella crudeltà, dalla quale sono colpiti nelle *Cene* i pedanti e i Falananna, ma dove pure con fine arte si rappresentano in piacevolissimo incalzarsi i forti sentimenti che agitano codesto tradito: la meraviglia che quell'acqua cheta, quella ribaldella sia riuscita tanto diversa da come l'avea sempre stimata,

---

[1]) Atto I, scena 2ª. Il secondo dei luoghi riferiti manca nelle edizioni del '51, del '68 e dell''82, e quindi in quella del 1750, condotta sulla veneziana del 1582; si trova nel già cit. Mgl. VII, 180 e nell'ediz. Fanfani, che si attenne a quel manoscritto. Il Lasca ne lo avrà tolto nella 1.ª edizione e perciò probabilmente alla recita, per lasciare all'aspettazione dei presenti, quanto in esso dicesi anticipatamente delle conseguenze del travestimento d'Orsola.

[2]) Conoscono tutti il sonetto del Nostro contro il Varchi (*Rime burl.*, p. 22) a proposito della pedantesca preferenza di costui pel *Giron Cortese* sull'*Orlando,* difesa nelle *Lezioni* prima, e nella prefaz. dell'*Ercolano* poi. — In quello elenco di libri, che nei *Marmi* del Doni, (ed. Marcolini Venezia, 1552, I, 166), il Lasca dà al Fanfera, che glieli compri a Venezia, elenco che ci pare scritto con buona conoscenza dei gusti letterarj e degli studj del Nostro, troviamo tre *Furiosi* e due *Decameroni.*

il dolore del dover rinunziare alla sua maggiore e più cara felicità, la preoccupazione per quel maledetto freddo, che lo agghiada e gli procaccierà un malanno. E tutto questo il Grazzini ha voluto e saputo ritrarre con quell'amoroso studio, con che, dietro le orme del Boccaccio, si suol compiacere di rappresentare i dolori e le disgrazie, onde sono incolti gli sciocchi. — La prima origine, intanto, anche di questa scena, ci riconduce in quel giardino, dove fra le case dirupate sta Ariodante con Lurcanio a spiare il crudele tradimento [1]).

Sarebbe pressochè inutile osservare che Giovacchino, Alfonso, Muciatto e Ciullo, Lazzero, Agnesa vecchia, Riccio ragazzo Pierantonio, giovine innamorato, cioè i principali personaggi della commedia, son quei tipi comuni e stereotipi, che il Cinquecento per gran parte desunse dal teatro latino, se non credessimo di risalire a fonti speciali, cui il Grazzini c'invia. Il quale per quella sua schietta e forte fiorentinità, non esce dalla letteratura comica cittadina, se già non fosse per rifarsi dal Bibbiena e dall'Ariosto, cioè dai due maestri, rinnovatori della commedia in Italia.

E qui, nella *Gelosia,* si ravvisa appunto una generale analogia col soggetto dei *Suppositi.* Abbiamo, infatti, in tutte due le commedie un vecchio dottore innamorato di una giovinetta, per ottenere la quale vuol compensare la propria vecchiaia con una gran sopraddote, sacrificando all'amore l'avarizia; la quale è tanta nel

[1]) Il RAJNA (*Fonti dell'Orl.*, Firenze, 1876, p. 128), indicando il *Tirante el Blanco,* romanzo spagnuolo della 2.ª metà del sec. XV (impresso la 1 ª volta nel 1490 in dialetto valenziano, tradotto in castigliano nel 1511, in italiano nel 1538) come fonte dell'episodio di Ginevra, accenna alla derivazione da esso d'una novella del Bandello (I, 22ª), e da questa, non senza qualche partecipazione diretta del suo esemplare, del *Much ado about nothing* shakespeariano, e l'imitazione di questa storia di Ginevra nel *Faery Queen* (II, 4º) di SPENCER; nota pure che la nov. 10.ª degli *Hecatommiti* del Giraldi ha simile orditura, credendola, del resto, direttamente inspirata all'episodio del *Tirante;* ma non fa una parola della *Gelosia* del Lasca; il quale non può avere attinto che dall'Ariosto, avendo questi appunto modificato l'episodio spagnuolo con quei particolari, che abbiamo qui rilevati.

Cleandro dei *Suppositi*, che ha ragione il servo Pasifilo di dirne che " ci bisognano tanaglie, e non parole; che più presto si lascerebbe trarre un dente dalla mascella, che un grosso dalla scarsella " (II, 3ª). Il vecchio gli aveva promesso un paio di calze; ma aspettava che fosser più fruste. Lazzero invece al suo Ciullo è un pezzo che gliene ha regalato un paio, al tempo dell'Ufficio di Poppi (I, 5.ª). - Erostrato corrisponde bene a Pierantonio, nonostante la *supposizione* del primo, per la quale si può dir che si sdoppi con Dulipo. E la fine della commedia è la stessa, eccetto il ritrovamento, che il Lasca volle evitare. Il vecchio cede, sapendo che non si converrebbe all'onor suo il matrimonio già sospirato, e il giovane è premiato con la gioia delle nozze tanto contrastategli.

Altri particolari riavvicinano di più lo schema della *Gelosia* a quello dei *Suppositi*. Così, per es., nella vecchia Psiteria e nel ragazzo Crispino troviamo gli originali di Agnesa e di Riccio; e i complimenti regalati dal ragazzo alla vecchia si somigliano nelle due commedie assai da presso [1]).

Erostrato ed Alfonso stanno infine per correre la stessa sorte, puniti dell'essere audacemente pervenuti fino alle loro amate fanciulle, preso l'uno dal padre di Polimnesta, l'altro dallo zio di Cammilla; quando sopravvengono i loro padri, e si compongono le nozze. Ma il Lasca volle togliere dalla sua commedia, col ritrovamento, anche il parassita e quel servo Dulipo, supposito, che gli sapevan forse troppo di plautino o terenziano; donde l'alterazione dell'intreccio, tale da far apparire la composizione come cosa nuova.

Nel *Commodo* del Landi, alla cui rappresentazione nel 1539

---

[1]) Anche nel *Commodo* del Landi, ricordato ad onore dal *Lasca* nel prologo del *Frate*, si ha un Giorgetto, ragazzo del dottore Ricciardo. Lasciato libero dal padrone, egli s'avvia a giuocare « a quella santa basetta che tosto se n'esce » (III, 4.ª), come il Riccio della Gelosia s'era « posto a giucare per perdere quanti denari *egli* aveva » (V. 12.ª). Giorgetto poi vedendo la Cornelia vecchia (non del suo padrone) le dà la baia, gridandole dietro — Versiera e biliorsa! — E Riccio corrisponde in parte anche al Giannella dell'*Assiuolo*, derivato ci pare, dallo Sceledro del *Miles Gloriosus*.

parrebbe, dal prologo del *Frate*, che il Lasca si fosse trovato presente, il servo Libano, condotto Leandro in casa del padrone suo, il giovine Demetrio, affinchè possa veder la donna che ama, riuscito a farlo spogliare, fa indossare la sue vesti a Demetrio, che è innamorato della sorella di Leandro; e Demetrio, così vestito, si introduce nella casa di Leandro, ingannando la stessa amata Porfiria, per venire a capo del suo amore (IV, 1.ª) [1]).

Alfonso anch'egli, come s'è visto, entra in casa di Lorenzo, giovandosi degli abiti di costui, i quali poi mostra all'ingenua Cammilla, per segno ch'egli è mandato a lei dallo zio.

Dell'*Assiuolo* del Cecchi non sappiamo precisamente quale sia la data di composizione o di prima recita. Questa sarebbe probabilmente avvenuta nel 1547, secondo il recentissimo studio del prof. Rocchi; de' cui resultati è possibile, in verità, dubitare assai, considerando quanta incertezza di dati si aveva per un simil tentativo di cronologia [2]). Ma che ad ogni modo la recita dell'*Assiuolo* si sia data prima di quella della *Gelosia* lo si può ammettere di certo, ove si pensi che l'*Assiuolo,* sicuramente una delle prime commedie dell'autore, fu con parecchie altre stampato dal Giolito già nel 1550 [3]), essendo usanza comune di dare a luce le commedie poco dopo che erano state rappresentate. E noi crediamo che il Lasca l'avesse visto in iscena, sì da poterne qualcosa ritrarre per la sua *Gelosia*. Tra m. Ambrogio, infatti, anche lui vecchio dottore, e il nostro Lorenzo troppa somiglianza ci corre, perchè ci si possa persuadere che l'uno non dipenda affatto dall'altro; eccetto che non si debbano ambedue riferire a un tipo comune.

Senza fermarci a un raffronto, agevole del resto e che ci ti-

---

[1]) Nell'*Assiuolo* parimenti Rinuccio s'introduce in casa del dottore Ambrogio, dandosi pel dottore.

[2]) *Op. cit.*, p. XVIII-XXIX. Il GRAF credette l'*Assiuolo* scritto nel 1549; e la ragione, che a'legò, se non legittima la conseguenza, che egli ne desunse (chè non ne discende necessariamente), è pure un'osservazione, di che va tenuto conto; v. *Studii Drammatici*, Torino, Loescher, 1878. p. 154.

[3]) Cfr. BONGI, *Annali di G Giolito de' Ferrari*, Roma, 1893, I, 315.

rerebbe in lungo, indicheremo soltanto come buona parte di quell'effetto comico, che il Lasca potè conseguire ritraendo le fatali conseguenze al povero vecchio arrecate dalla sottile brezzolina della notte, sia già nell'*Assiuolo;* che, anche in questo, Ambrogio rimane rinchiuso nella corte della donna amata, a fare, costretto dal freddo, il verso dell'assiuolo, (IV, 9ª; V, 2ª); anche lui rimane a battere i denti, fra qualche maledizione, che, come Lorenzo, manda alla donna ingannatrice.

E il Cecchi donde ha tratto questo motivo dell'amante, che agghiada nella corte? Ce lo dice egli stesso, là dove Rinuccio, sentendo del guaio toccato al dottore, esclama: " I' ne disgrado messer Renieri del Boccaccio " (V, 2ª). È chiaro, infatti, che la novella dello scolare e della vedova *(Decam.* VIII, 7.ª) è fonte di queste successive redazioni comiche, delle quali la più antica è molto probabilmente quella di Giammaria Cecchi [1]).

Non sappiamo, adunque, che cosa di nuovo sia stato dal Grazzini immaginato nella sua *Gelosia*, se già non fosse quel partito a cui s'appiglia Orsola, quando sorpresa dalla padrona nella notte, cogli abiti di Cassandra, si finge sonnambula e non risponde; poi, svegliata, risponde farneticando, come chi sogna, alle mille domande incalzanti, onde è assalita (II, 2ª). Ma neppure questo trovato, chi ben guardi, è del Grazzini; poichè nella *Cassaria* in identico imbarazzo erasi trovato Volpino sorpreso dal padrone Crisobolo, mentre era vestito de' suoi abiti; e se non si era finto sonnambulo, come Orsola, si era bensì finto mutolo: differenza, in questo caso, ben lieve! [2]).

Tutti questi motivi diversi, attinti a questa e a quella fonte, insieme si fusero nella *Gelosia,* nel cui prologo agli Uomini l'au-

---

[1]) Questa derivazione fu per l'*Assiuolo* notata anche dal Camerini nello studio premesso alla sua ediz. di questa Commedia (nella *Bibliot. Rara* del Daelli), Milano, 1863, p. 19. — È stato poi già da altri osservato (Gaspary, *Storia*, II, 2.ª, 245) come il Doni abbia trasportato nel suo *Stufaiuolo* con poca alterazione il soggetto dell'*Assiuolo.*

[2]) *Cassaria,* atto IV, scena 7.ª

tore protesta di " non avere egli tolto agli antichi o rubato ai moderni ". Pur ha fatto qualcosa: e acconciamente modificando or l'uno or l'altro elemento, or romanzesco, or comico, or novellistico, si è adoperato a comporre un organismo, in che quei disparati elementi perdessero il loro aspetto primitivo, per acquistarne uno nuovo nell'insieme, il quale riuscisse quindi omogeneo ed originale, almeno alla forma. Ma naturalmente l'impresa non era facile, nè del tutto proporzionata, crediamo, all'ingegno del Nostro; il quale chiacchierò troppo a' suoi giorni e troppi versi buttò sulla carta [1]) perchè si possa supporlo atto a raccogliersi seriamente intorno ad un soggetto, in che si richiedesse tanta virtù d'immaginativa, quanta era necessaria per quella commedia d'intreccio, allora in fiore. Però noi, leggendo lunghe scene, alle quali la brevità darebbe maggiore efficacia, ed altre che sono affatto superflue ed inutili, vediamo come riuscisse faticoso e difficile alla mente dell'autore dipanare la matassa dell'azione, distinguerla con equa distribuzione, dedurre e comporre a mano a mano i caratteri, e rivolgere tutto lo svolgimento, e dei caratteri e della favola, a una meta determinata e prestabilita. Ogni forza sintetica manca al suo ingegno, che si compiace dei particolari, e studiandosi, secondo l'inclinazione del Rinascimento, di pervenire alla perfetta rappresentazione del reale, si sofferma ad ognuna delle sue figure, quasi non mai sicuro d'avercela compiutamente ritratta, mentre con ciascuno dei suoi trovati ci vorrebbe indurre al riso o alla meraviglia; e dando così spesso al dialogo sembianze di monologo, tratto tratto è sul punto di ridurre la commedia a novella. Onde subito, nella 2.ª scena del primo atto, l'antefatto per lunga e ordinata narrazione è ri-

---

[1]) E se ne vantava: « Se voi volete prosa, O versi sciolti, sarebbe un piacere, Ch'io vi farei sguazzar, non che godere » (*Rime burl.*, 75); e altrove: « Non tengo conto già di un madrigale, Ch'io ne fo cento il giorno » (*ivi*, 225); etc.

ferito tutto a un tal Filippo, che poi non compare più nella commedia [1]).

E quell' *Uomo di mezzo,* che non si presenta se non una volta sola sulla scena, e senza nulla conchiudervi, perchè fu dal Lasca aggiunto al numero, già non esiguo, dei personaggi? Il perchè non si trova forse, se non si pensa che il Lasca s'era visto innanzi Pasifilo, l' " uomo di mezzo „ dei *Suppositi* e quell'altro, che gli stessi servigj presta nel *Commodo.*

Nella *Gelosia*, pertanto, non ammirabile per la condotta della favola e l'armonia delle parti, sono tuttavia alcune scene assai belle, vivace è per lo più il dialogo, mentre l'arguzia non fa mai difetto, e sorridono sempre le grazie del linguaggio natìo. Le oscenità, che vi biasima il Klein [2]), non sono sì gravi da potergliene fare un carico, quando si pensi alla *Mandragola*, alla *Calandria,* all'*Assiuolo* e alle commedie stesse dell'Ariosto. Il Royer si meraviglia perchè, malgrado il suo titolo, la *Gelosia* non è una commedia di carattere [3]). Ma nel Cinquecento, tolta la *Mandragola*, si troverà una commedia, che non sia tutta d'intreccio?

Sarà bene accennare, prima di finir queste note sulla *Gelosia*, a una sua celebre traduzione, con la quale fu felicemente introdotta nella letteratura francese: *Le Morfondu* di Pierre de Larivey, Champenois. Originario di Firenze, e della famiglia dei Giunti (L'Arivey), egli trasportò in Francia lo spirito della sua patria, e si adoprò a far conoscere ai Francesi alcuna parte delle migliori o più bizzarre produzioni letterarie d'Italia, in quel tempo, e special-

---

[1]) Così era solito farsi, per sbrigarsi del grosso dell' intreccio, nelle commedie del tempo, sulle orme della latina, specialmente del *Phormio* di Terenzio. Nel resto il Filippo del Lasca trova i suoi progenitori lontani e indiretti nel Charinus dello *Pseudolus*, nell' Eutichus del *Mercator,* nel Callidamates della *Mostellaria.*

[2]) *Op. cit.*, IV, 726.

[3]) *Hist. Univ. du Théâtre*, (Paris, Franck, 1869), II, 74 e seg.

mente di Firenze [1]). Canonico a Troyes nella Sciampagna, aveva agio di attendere tranquillamente agli studj, mentre godeva dell'amicizia di importanti personaggi della capitale. Quando, infatti, nel 1579, pubblicò le sue prime commedie, egli le dedicò a " Monsieur d'Amboise, advocat en Parlement [2]) ". Con esse arrecava in Francia un genere letterario nuovo, derivato dagl'Italiani, il quale col diletto, secondo il costume dell'antico teatro, offrisse pure, come almeno pareva al nostro canonico, qualche morale insegnamento. Non essendoci stato colà per le proprie ragioni storiche della letteratura francese, il rifiorire che fece fra noi nel Rinascimento il teatro classico, non eravi sorta la commedia culta; onde il Larivey poteva dir nella dedica al D'Amboise: " I'ay tousjours pensé que ma nouvelle façon d'èscrire en ce nouveau genre de Comedie, qui n'a encores esté beaucoup praticqué entre noz François, ne sera tant bien receve de quelques uns trop sevères, comme je serois ayse me le pouvoir persuader; occasion qui m'a long temps fait doubter si je devoy fair veoir le jour à ce mien petit ouvrage, basty à la moderne et sur le patron de plusieurs bons auteurs Italiens, comme Laurens de Medicis, père du pape Leon dixieme [3]), François Grassin, Vincent Gabian, Iherosme Razzi, Nicolas Bonnepart, Loys Dolce et autres, che ont autant acquis de reputation en leurs vivant et esperé de memoire après leur decés, s'esbatans en ces Comedies morales et facecieuses, comme s'ecerceans en l'histoire ou en filosofie, esquelles ils n'estient pas moins versez qu' en toutes bonnes sciences ".

Come si vede il Larivey non possedeva molto esatta cognizione degli scrittori italiani, che ammirava tanto; ma delle loro

---

[1]) Cfr. l'Avertissement di P. Jannet al tom. V dell'*Ancien Théâtre Français*, (Paris, P. Jannet, MDCCCLV), dove leggesi *Le Morfondu*.

[2]) *Les six Premières Comedies Facecieuses de Pierre de Larivey Champenois A l'imitation des anciens Grecs, Latins et modernes Italiens*, etc. A Paris, chez Abel l'Angelier, etc., MDLXXIX, Avec privilège du Roy. Questo volume fu ristampato a Lione nel 1597, a Rouen nel 1600 e nel 1601, o piuttosto nel 1611. Cfr. Jannet, *op. cit.*, p. IX.

[3]) Qui è confuso Lorenzino con Lorenzo il Magnifico.

commedie ei seppe procurare alla Francia tale traduzione, da rimanere fra i più notevoli dei commediografi francesi del secolo XVI. E tra le commedie impresse nel 1577 trovasi appunto *Le Morfondu (Il Raffreddato),* la cui identità con la *Gelosia* del Lasca notò primo il Jannet nel 1855 [1]. Il Larivey, in vero, trasportando in francese la commedia italiana, assai poco vi muta, e quasi sempre traduce alla lettera. Si sforza, come osserva lo Chasles [2], di dare allo stile lo stesso rilievo pittoresco, senza mostrar mai di voler superare il suo modello, al cui testo si contenta di tenersi vicino. Giacchè quasi sempre trova l'originale abbastanza vivo, chiaro e comico; e se talora s'accorge che una frase francese o una figura felice si adatti al pensiero e sia più efficace nell'avvivarlo, senza apportarvi alcun mutamento, ne fa' tesoro nella sua traduzione. Sicchè si può dire che quanto allo stile ei sia originale, e che, ad ogni modo, abbia creato in Francia una lingua comica.

Il titolo, adunque, della *Gelosia,* veniva mutato nella traduzione in altro desunto con felice accorgimento dagli effetti della gelosia stessa, i quali costituiscono il nocciolo caratteristico della commedia. Qualche nome di quelli dei personaggi altresì viene cambiato, come è ben tolto dal *Morfondu* l'ozioso " Uomo di mezzo " della *Gelosia* [3]. Una vera poi ed opportuna correzione è la riduzione delle scene, e nella lunghezza e talora anche nel numero,

---

[1] « La quatrième pièce, *Le Morfondu,* n'est guère qu'une traduction de la *Gelosia* de Grazzini. Larivey a supprimé les intermèdes et des deux prologues de l'auteur italien, adressés l'un aux hommes et l'autre aux femmes, prologues passablement étranges, il a fait le sien »; *op. cit.,* p. XIX.

[2] Vedi Emile Chasles, *La Comédie en France au XVI siècle* (Paris, Didier, 1867) p. 125 e seg.

[3] Ecco i personaggi del *Morfodu:* Philippes, amoureux (=Alfonso); Claire, servante (=Orsola; Loys, compagnon de Philippes (=Filippo), Lambert, serviteur de Charles [a p. 294, nella tavola dei personaggi, per un errore, i padroni rispettivi de' due servi sono scambiati] (=Ciullo); Charles, amoureux (=Pierantonio); Lazare, vieillard (=Lazzero); Agnes, sa servante (=Agnesa); Agathe, femme de Joachim (=Zanobia); Boniface, serviteur de Philippes (=Muciatto); Joachim, vieillard (=Giovacchino); Helaine, niepce de Lazare (=Camilla).

onde già al Lasca avemmo a muovere appunto. Così mentre questi nel III atto, nel IV, nel V spese rispettivamente 12, 13 e 16 scene il Larivey ne derivò soltanto 6, 7 e 11 [1]). E giustamente anche ci pare che nel *Morfondu* sia riportata al principio dell'atto V la scena ultima del IV atto della *Gelosia* [2]). Ben è da notare che il Larivey, avendo seguita la prima o la seconda edizione della commedia laschiana ('51, '68), tralascia quanto havvi di più, come s'è avvertito, nell'autografo di questa, e da noi si legge nell'edizione curata dal Fanfani. Le quali mutazioni conferiscono tutte a dare alla traduzione, che il Larivey del resto presentava come semplice imitazione, un aspetto migliore dell'originale, acconciamente accomodato per i Francesi; i quali, del resto, pare che non abbian mai visto rappresentare *Le Morfondu*. Da Firenze la scena è trasportata in Parigi; mentre il *mercante veniziano,* che avrebbe dato a custodire a Pierantonio una scatola di pietre preziose (IV, 13.ª), diventa un *marchand de Florence* (V, 1.ª), e il fiorentino " cercar de' pesci in Monte Morello " (IV, 1.ª) si traduce in " chercher des poissons sur les tours de l'eglise Notre-Dame " (IV, 1.ª). Pel rimanente nessuna sostanziale alterazione; e va al Grazzini nostro riferita non piccola parte di quella lode, che in una letteratura forestiera si meritò la giudiziosa e ben condotta traduzione di una sua commedia; la quale insieme con le altre che furono vestite dal Larivey di veste francese, esercitò colà un notevole influsso non solo sui contemporanei, ma anche sui commediografi posteriori, e sullo stesso Molière [3]). Ma il Lasca seppe mai di questa

---

[1]) La 5.ª e la 6.ª scena del IV atto della *Gelosia* sono dal Larivey tralasciate per intiero. Parecchie scene negli ultimi tre atti sono insieme fuse e notevolmente abbreviate.

[2]) Quivi il Violet Le Duc l'editore, annota; « Dans l'édition originale, cette scène est la VIII.e du IV.e acte, et le V.e n'est composé que des huit scènes suivantes. Nous avons suivi la division adoptée plus tard par l'auteur ». (p. 370).

[3]) Alfonso Royer (*Op. cit*, II, 109), riprovando il vezzo di ritenere il Larivey veramente originale, poichè egli non fa che tradurre letteralmente il

traduzione? Dal pàsso citato della dedica del Larivey si scorge com'egli credesse già morto nel '77 *François Grassin:* il quale nessun accenno fa nelle opere a noi pervenute alla rinomanza d'oltralpe, fuor che per un *libraccio,* che in alcune ottave licenzia per Francia *(Rime burl.* p. 423) e pel quale parrebbe si vanti in altre ottave *Contro ai Pretacci* d'esser colà salito in gran fama *(ivi,* p. 427). Ma non sembra che cotesto *libraccio* possa essere stato la sua commedia; la quale del resto, se fu dall'autore stesso inviata in Francia, non fu certo indirizzata al traduttore, che sì poca notizia mostra di avere del Nostro.

V.

Inferiore per pregio alla *Gelosia* è la *Spiritata,* che, comparsa in luce nel 1561, a dieci anni d'intervallo da quella era già stata recitata in Bologna prima, non sappiamo in che occasione e quando, e in Firenze poi, come s'è visto altrove, " presso il S. Bernardetto de' Medici, il Carnovale dell'anno MDLX [1]) ", secondo la notizia dataci, anche questa volta, dal Lasca medesimo.

---

testo italiano, notando che Molière e Regnard hanno preso qualcosa dagli *Esprits,* l'uno nell'*École des maris,* l'altro nel *Retour imprevu,* osserva che l'onore ne va a Lorenzino de' Medici e non al Larivey traduttore: « Je constate seulement des faits et je renvoie au théâtre italien tous les éloges si légèrement donnés à ce prétendu précurseur de Molière ». La sentenza del Royer è esagerata, poichè qualche merito si ha pur da riconoscere al traduttore. È poi evidente che qualcosa del *Morfondu* c'è nell'*Avare;* e a qualche riscontro della *Gelosia* colla commedia del Molière noi abbiamo già accennato.

[1]) *La Spiritata,* | *Commedia* | *di* | *Antonfrancesco* | *Grazini* | *detto il Lasca,* | Recitatasi in Bologna, e in Firenze al pasto del Ma— | gnifico Signore, il S. Bernardetto de | Medici, il Carnovale dell'anno | MDLX | in Fiorenza appresso i Giunti 1561 pp. 62, in 8.°

Altra ediz. speciale della *Spiritata* citano il Biscioni (*Vita,* ed. Moücke, I, lvii) e l'Allacci (*Drammaturgia,* col. 735), di Venezia, per Francesco Rampazzetto, 1561, in 12.°; ma non l'abbiamo potuta vedere.

Era un convito tenuto da Bernardo di Ottaviano de' Medici, vescovo di Forlì e Accademico Fiorentino [1]), " per onorare lo illustrissimo et eccellentissimo signor Don Francesco, allora Principe di Firenze e di Siena " [2]).

All'edizione andava innanzi una lettera dedicatoria a m. Raffaello de' Medici [3]), in data del " 25 di febbraio 1560 " (s. f.); nella quale il Lasca esorta il giovane amico a proseguire alacremente gli studj e si scusa della tenuità del dono, " arra, gli scrive, di altra maggiore e più lodata impresa, nella quale per compiacervi e onorarvi continovamente mi affatico "; con le quali parole par che alludesse al *Rugger da Risa,* incominciato prima del 1547 e finito intorno al 1566, essendo stato per qualche tempo tralasciato; [4]) che, pertanto, se ci fosse pervenuto, sarebbe stato un altro e per noi importante documento di quelle celebrazioni cortigianesche, alle quali l'epica parve allora consecrata.

Nel breve prologo della commedia, l'autore dichiara ch'egli è poco contento della sua composizione, ma che tuttavia non dispera d'un buon successo, per la brevità e la festevolezza di essa, e perchè anche vi si eviteranno i soliti soggetti e non vi si farà sentire " nè Tedeschi, nè Spagnuoli, nè Francesi cinguettare in lingua pappagallesca, odiosa e da *gli uditori* non intesa ". Osservazione assennata, con allusione, forse, all'*Amor costante* del Piccolomini, rappresentatosi a Siena nel 1536, ma il cui spagnuolo dovette

---

[1]) Che anche lui, come il Minerbetti, fosse adoperato in delicate missioni da Cosimo I, ce lo dice il Cini nella *Vita* di questo (Firenze, Giunti, MDCXI) p. 136; e col Minerbetti lo troviamo fra gli Accademici Fiorentini; v. *Mss. Ital. Bibl. Naz.,* cit. III, 206; Palermo, *Mss. Palatini,* II, 473.

[2]) Lasca, « Ai lettori » nella *Strega.*

[3]) Si è accennato all'amicizia del Nostro col cav. Balì Raffaello di Francesco de' Medici, Accademico Fiorentino e dei Lucidi (*Annotazioni* all'ed. Moücke, I, 290); e di essa e dell' intenso affetto che la cementava, ci parlano a ogni passo le *Rime* (ediz. Verz., pp. 227, 231, 265, 269, 370, 471, 475 etc.).

[4]) Cfr. sopra, p. 8, n. 1; e *Rime burl.,* p. 304; e la Tavola cit. delle opere del Lasca.

essere inteso da Carlo V, presente, o piuttosto a qualche commedia del Cecchi, ai *Rivali,* p. es., o allo *Sviato;* dove il Klein trova da biasimare l'italiano tedescamente stroppiato. Il Lasca non conosceva certamente il francese, nè lo spagnuolo, nè il tedesco; e non potremmo dire pertanto se egli, avendo pratica di queste lingue, avrebbe cercato nelle commedie di darne prova, seguendo il costume, così accetto al suo tempo, [1]) e che aveva nel *Poenulus* plautino il primo esempio [2]). Che egli, del pari, protestasse sempre, che era contro le nuove condizioni della vita reale l'imitare Plauto e Terenzio, sovratutto a causa della poca o niuna notizia di essi

---

[1]) Nel cap. XLIII (*Rime burl.*, p. 596) a m. Bernardino Grazzini, in nome di Lorenzo degli Organi, si leggono le segg. terzine, che ci sono molto a proposito:

> Noi ci troviamo spesso a provvisare
> a recitar commedie, ed io pur dico:
> dov' è colui che mi può comandare?
> Dicitore alla fin che vaglia un fico,
> poi che partiste voi, non ci si trova,
> con pace del Bronzin sia quel ch'io dico.
> Se far vogliamo una persona nuova,
> e veramente *Spagnolo,* o *Franzese,*
> noi facciam tutti quanti mala prova.
> Ed io che son magnanimo e cortese,
> dico pur: qui bisogna Bernardino,
> che sa far lo strion d'ogni paese.

Il Grazzini, cugino del nostro, erasene andato a Roma; dove essendo tuttavia, nel 1545, anno del consolato di N. Martelli nella Accademia Fiorentina, fu quivi ammesso; v. *Il primo libro delle lett.* cit. c. 58.r. — Che il Lasca non sapesse il francese ce lo fa pensare anche quel codice del *Tresor* di Brunetto Latini tradotto, che Lionardo Salviati dice di avere avuto in prestito dal Nostro, e in cui, alla fine del 1.° capitolo si sarebbe letto: "E per meglio intenderlo, coloro che non sanno il Francesco, si fue tralatato in nostro volgare Latino per messer Bono Giamboni „; Salviati, *Avvertimenti (Bibliot. Clas. It.* Milano, 1809) I. 203.

[2]) E la traduzione del *Poenulus* s'era molto divulgata fin dal 1520, in che fu primamente stampata; v. Reinhardstoettner, *Op. cit.,* p. 718.

e la quasi ignoranza della lingua latina, l'abbiam detto; e l'analisi delle commedie a mano a mano ce ne vien rendendo ragione, mostrandoci come le fonti stesse, dalle quali il Lasca attingeva, lo riconducessero, suo malgrado, al teatro comico romano.

La *Spiritata* è così detta " da una fanciulla, che, per avere un marito a suo modo, fece le viste che le fosse entrato uno spirito adosso ", come annunzia l'autore stesso nel prologo, indicando per tal modo quale doveva essere l'invenzione della nuova commedia; nonostante che il titolo facesse pensare a un tema comune della commedia erudita e derivato da Plauto. Vediamone l'intreccio. Giulio, invaghitosi della giovane figlia di Niccodemo degli Elisei, Maddalena, è potuto arrivare fino a lei, per l'aiuto della balia e di Maestro Innocenzio, il medico di casa. E i due amanti si sono sposati in segreto, aspettando poi il consenso paterno, per celebrare anche pubblicamente le nozze. Nè Niccodemo è alieno dal concedere a Giulio la figlia; ma poichè il padre del giovane, Giovangualberto, pone a condizione necessaria tremila scudi contanti, egli, che si dovrebbe privare di tutto per contentarlo, preferisce piuttosto dar la Maddalena a Pietro Pagolo de Casa Nuova, che non bada punto alla dote. Ed ecco soccorre nel grave imbarazzo lo scaltro consiglio di Trafela, il servo: e la giovane si finge spiritata. Secondo gl'insegnamenti di maestro Innocenzio, gonfia la gola, torce la bocca, straluna gli occhi, indovina i secreti (che il medico le svela!), getta dalla bocca capelli, " spilletti, catenuzze di peltro, crusca, pelame di capra, occhi di lupo, ugna d'orso e infinito altro ciarpame " [1]). Pietro Pagolo, manco a dirlo, non vuole più saperne d'una tal donna; che anzi, lasciata Firenze per lo spavento, se ne va a Lione, al sicuro. Ma invano: lo spirito aereo Tintinnago, innamorato di Maddalena, le rimane ostinato in seno; nè le dà pace, e grida sempre che non se ne partirà, se ella non andrà a nozze con Giulio. La voce si sparge per Firenze, e tutti credono la Mad-

---

[1]) Atto I°, scena 3.ª

dalena invasata, e il padre più degli altri; il quale perciò prega e scongiura quell'avaro di Giovangualberto a cedere ai desiderj del figlio, sicchè possa quella poverina cessar di soffrire. Senonchè le preghiere non ismuovono il vecchio, fermo sempre a voler prima sentire il suono dei tremila scudi; e la cosa andrebbe troppo in lungo, se Giulio non escogitasse un ingegnoso trovato. Levatosi di notte, si reca, tremante in vista e pien di spavento, nella camera del padre, cui annunzia con voce fioca che la casa è piena di spiriti; ond'egli non ha il coraggio di rimanervi, e se ne va piuttosto a dormire presso un amico, oltr'Arno. Ride il vecchio, dapprima, della semplicità del figliuolo; ma, quando la notte appresso ode sul tetto farsi un rumore d'inferno e *mugliare* orribilmente, egli è per ispiritare. Bisogna, dunque, porvi riparo, poichè gli spiriti ci sono e della peggiore specie: o fra Bonaventura di Santa Croce, o quel negromante, che conosce Trafela, qualcuno dovrà pur liberare la casa. Giulio, che è stato con un amico e col servo Guagniele a saltare tutta la notte su pe' tetti, lieto dell'esito felice del suo disegno, ne prosegue audace l'esecuzione. Di chiaro giorno tutti e tre, con maschere al viso e con terribile acciarpamento diabolico e quattro pentolini di certo fuoco lavorato, che col fumo e le fiamme rende sinistramente lugubre il loro aspetto, entrano in casa; Giulio corre allo scrigno e cavatine fuori tremila scudi, che da gran tempo vi giacevano in gelosa custodia, si dispone con gli altri ad uscire, quando sopraggiungono in punto Niccodemo e Giovangualberto. I quali, al solo vedere quegli spaventevoli fantasmi e le stanze fiammeggianti d'un gran chiarore verdiccio, dan di volta atterriti e fuggono senza più voltarsi.

Ormai il più è fatto: i tremila scudi ci sono, e un fratello di Niccodemo, spinto dalle preghiere di Giulio, li offre come fossero suoi, affinchè si possa conchiudere il matrimonio, contento di riaverli alla morte del fratello; e Giovangualberto, che, non trovati i tre sacchetti dove gli avea lasciati, disperato, pazzo di collera e di dolore, voleva correre agli Otto per far porre le mani addosso

a quei diavoli ladri, nulla ora trova di meglio che queste nozze, con cui ritornano i sacchetti involati. La sua casa è abbandonata dagl'importuni inquilini; Maddalena, risanata, lascia la stanza e " si fa bella "; sicchè quel giorno stesso hanno luogo le nozze.

In questa commedia breve, come si conveniva alla fine di un banchetto, e vivacemente affrettata nel succedersi delle scene, evidentemente è ripreso ed elaborato con intenzione d'originalità, un motivo comico, che ripeteva le sue origini dalla *Mostellaria* di Plauto: quello degli spiriti. I quali bensì hanno qui perduto le loro sembianze primitive, tanto fedelmente riprodotte, invece, nell'*Aridosia* di Lorenzino de' Medici [1]); ma costituiscono sempre lo stesso motivo, svolto anzi ampiamente con quei caratteri, coi quali si presenta nelle *Cene*, e abusato a tal punto che due case, non una, ne sono qui messe sossopra.

E questo padre avaro, a cui vien rubato il tesoro, messo a profitto dai due giovani amanti per isposarsi, non è pur esso eredità dell'*Aulularia,* raccolta prima dall'*Aridosia* insieme con l'altra della *Mostellaria* e quella altresì degli *Adelphi*, e passata poi alla *Sporta* del Gelli?

Non si può, in vero, non riconoscere la relazione prossima della *Spiritata* con l'*Aridosia*, rappresentata già in Firenze nel 1536, nella solenne occasione delle nozze di Alessandro de' Medici, e per la prima volta stampata nel 1548. Infatti dalla fusione, in essa avvenuta, dell'*Aulularia* con la *Mostellaria*, deriva il fondo della commedia del Nostro, che lo modificò poi con quello sdoppiamento, per dir così, che abbiamo notato. Come a Cesare, nella commedia di Lorenzino, il padre non permette di togliere la sua Cassandra senza mille scudi di dote (II, 1.ª), così una somma precisa è pure imposta a Giulio nella *Spiritata;* e come là gli scudi pretesi son tolti ad Aridosio stesso, la cui casa invadono gli spiriti, qui son rubati del pari a Giovangualberto dai

[1]) Anche nel *Vecchio Amoroso* del GIANNOTTI si riccorre dal vecchio allo stratagemma degli spiriti per impedire alla moglie l'accesso in casa (V, 3ª).

diavoli stessi, che occupano le sue stanze; e se c' è un fratello di Aridosio, che gli fa riavere il tesoro perduto, a patto che una parte serva di dote a Cassandra, non manca nella *Spiritata* un fratello cortese di Niccodemo, che ridìa il tesoro all' avaro, profittandone, intanto, perchè si faccian le nozze.

Di guisa che se non v'ha invenzione propria del Lasca, non bisogna pensare affatto a una imitazione diretta da Plauto, sebbene paia che lo schema della commedia vi si possa ricondurre, giacchè vi troviamo insieme quei due motivi, la cui contaminazione era stata fatta innanzi da Lorenzino de' Medici.

Ma nella *Spiritata* non vediamo il carattere tipico dell'avaro, quale, rappresentato dalla commedia latina, e dall' Euclione di Plauto tramandato all' Aridosio di Lorenzino, e quindi trattato nella *Sporta* e sparsamente qua e là nella commedia italiana [1]), doveva poi in Francia avere la più squisita forma nell'opera del Molière. Aridosio, digiuno, quantunque vada a mangiare in casa del liberale fratello, non vuole altro che un po' di pane e una cipolla, chè egli " non *è* avvezzo con molte cerimonie " (III, 6ª); laddove Giovangualberto ha in casa ogni ben di Dio, buona parte, perfino, di un cappone di ieri; eppure desidera che Trafela pensi alla cucina: " Se io non mangio scodella, egli dice, non mi par mai nè desinare, nè cenare " (I, 1ª). Ben si somigliano ambidue nella premura trepidante, con la quale celano a tutti il loro tesoro, e nella disperazione, che gli assale, quando lo hanno perduto [2]): ma il dolore di Aridosio è spasimo, perchè la sua avarizia è passione di profonde e salde radici; quello di Giovangualberto

---

[1]) Il REINHARDSTOETTNER, *Op. cit.*, pp. 255-324, fra le imitazioni dell'*Aulularia* non accenna al *Figliuol Prodigo* del Cecchi; nel quale tuttavia si incontra un Argifilo, che non dà mai un quattrino al figliuolo; sospettoso, teme che tutti lo derubino; lesina sulle spese necessarie di casa, persino sul vitto del figlio, che gli pare mangi troppo.

[2]) Aridosio non osa varcar la soglia di casa, per paura degli spiriti, e va a mangiare da Marcantonio (III, 6ª); come non entra nemmeno Giovangualberto, che tiene piuttosto l'invito di Niccodemo (IV, 3ª).

è soltanto l'effetto di un dispiacere improvviso e gravissimo. Questi schiamazza: " ... tremila e trecento scudi in tre sacchetti mi troverò meno, bontà degli spiriti, e arò pazienza? Al corpo, al sangue! Io dirò, io farò... tenetemi voi, di grazia, ch'io non facessi qualche gran male „ (V, 1.ª) Ma Aridosio s'accascia: " Ohimè, l'è si leggieri.... Ohimè, che vi è dentro? Ohimè ch'io son morto: al ladro, al ladro, tenete ognun che fugge, serrate le porte, gli usci, le finestre. Meschino a me, dov' è il mio cuore? misero me, dove vad' io, dove sono, a chi dico? Mi raccomando, mi raccomando ch'io son morto; insegnatemi chi m'ha rubato la vita mia, l'anima mia... „ (IV, 7.ª).

Maddalena, poi, nella cui stanza non può entrare altri che il medico e la balia, ricorda la monacella di Erminio nell'*Aridosia,* cioè Fiammetta, e s'avvicina all'*Ammalata* del Cecchi [1]). E come Fiammetta ha la sua mona Pasquina, che fa da prudente messaggiera ad Erminio, non manca a Maddalena la serva Lucia, che forma il paio con quella, ritraendo il tipo della serva, che compare costantemente, in tutte le commedie e le farse, rotta di costume e oscena di linguaggio [2]). La balia di Maddalena parrebbe non trovare riscontro nell'*Aridosia;* ma ell' è, chi ben guardi, la suor Marietta, la maestra del monastero, della quale adempie lo stesso ufficio, mentre parla in tal guisa che, ricordando la monaca, s'approssima

[1]) E questa commedia, composta col maggio del '55 era stata recitata col *Servigiale* nel carnevale del '55-56 dalla Compagnia di S. Bastiano de' Fanciulli: v. ROCCHI, *Op. cit.,* p. XXI.

[2]) Perfino la timida Orsola della *Gelosia* ha il suo amante da cui ambirebbe essere ammirata con quegli abiti della Cassandra (II, 1.ª). In generale la serva della commedia ci si mostra col carattere proprio del servo, furba, perciò, e devota alla padrona. Spesso però aggiunge due qualità, che qualche volta la rendono ributtante: la licenza del costume e la oscenità del linguaggio. Cfr. p. es., la Sancia della *Calandria* (III, 8.ª - 10.ª), la Margarita del *Negromante* (II, 2.ª), l'Agnoletta dell'*Amor costante,* la Purella della *Trinuzia,* la Nuta degli *Straccioni* (I, 4.ª; II, 2.ª), l'Agnola dell'*Assiuolo* (I, 2.ª), la Caterina dello *Stufaiuolo* (III, 3ª; IV, 4.ª), la Lesbia dell'*Arzigogolo* (II, 8ª), etc. Si rassomigliano tutte.

meglio alla pinzochera, nella quale or ora c'incontreremo. A proposito, infatti, di Maddalena, cui col maestro Innocenzio ha dato aiuto nel venire a capo del suo amore: " Ma in quel principio, essa dice, non arei mai pensato che ella avesse fatto una tale riuscita: grazia e mercè del buon medico: perciocchè tutto quello che io ho fatto, l'ho fatto per carità, e a buon fine " (IV, 1.ª).

Aridosio ricorre a ser Giacomo per iscongiurare gli spiriti, Giovangualberto va a trovare fra Buonaventura [1]. Ma quello s'induce a seguire l'avaro, contentandolo del latino delle *Eroidi* ovidiane; questo, all'incontro, " si sente un po' di mala voglia " (III, 1.ª), e non viene quindi sulla scena. Si fa avanti, in sua vece, un finto negromante, Albizo, amico di Giulio, che si spaccia per un tal Aristomaco di Galatrona, di quella schiatta di Nepo, cotanto famosa nelle arti della magia. Neppur questo, d'altronde, era motivo nuovo nella novella o nella commedia, già in quella accolto dal Boccaccio, in questa, con ammirabile esempio, introdotto dall'Ariosto [2]. E il Lasca stesso, che celebra nell'ultima novella delle *Cene* Nepo di Galatrona, nella sesta della *Cena* seconda fa condurre a Guasparri del Calandra una burla di spiriti, molto simile a quella della *Spiritata;* e in essa anche ricorda quei *Cuccubeoni,* spiriti delle tenebre, della cui trista natura discorre Albizo nella sua improvvisata lezione di negromanzia.

I pregi d'originalità adunque, per quanto ne abbiamo detto, non sono nella *Spiritata* maggiori di quelli che riconoscemmo

[1]) Cfr. *Il Marito* di L. Dolce, dove Muzio, persuaso infine che quell'altro Muzio debba essere un demonio, si rivolge anche lui a un fra Girolamo; il quale (sia qui detto di passaggio) non dissomiglia molto da fra Timoteo, per la parte che prende all'azione comica.

[2]) E dall'epopea romanzesca era anche passato nella burlesca, eroi-comica, come nella *Macaronea* di Tifi Odasi, dove lo speziale Cusino è chiamato ad esorcizzare una casa piena di spiriti; cfr. V. Rossi, *Di un poeta Maccheronico e di alcune sue rime ital.*, in *Giorn. Stor. Letter. Ital*, XI, 17. Del resto, prima del *Negromante,* un negromante nella commedia s'era già avuto col Ruffo della *Calandria,* le cui analogie con quella commedia dell'Ariosto a noi sembrano assai notevoli.

nella *Gelosia;* poichè tutti i caratteri dei personaggi e gli elementi dell' azione comica e gli espedienti della soluzione erano offerti al Lasca da quella letteratura, nella quale egli era specialmente versato. Sicchè l' opera dell'autore si riduce a quella nuova espressione propria, che ha saputo dare a quanto ha derivato dagli altri, e ad alcune leggiere modificazioni per mezzo di particolari, neppur essi originalmente escogitati, benchè estranei alla commedia presa a modello. Senonchè tali alterazioni, per lo più consigliate dallo studio del moderno e del nuovo, non sempre procurano verisimiglianza o efficacia comica alla commedia del Nostro, preoccupato di allontanarsi dal modello, ch' era talvolta veramente perfetto. Così la *Spiritata* si allontana, per qualche parte, dall' *Aridosia;* ma se ne allontana per rimanerle dietro, poichè quella è, senza dubbio, una delle più profonde rappresentazioni della passione umana dell'avarizia, per chi la giudichi in sè, assolutamente, e non tenga conto dell'imitazione, che tanto le ha pur giovato [1]). Mutata dal Lasca l'espressione artistica del carattere principale, dell'avaro, che pure è serbato a fare la stessa parte, si detrasse l'elemento essenziale della rappresentazione, e si cadde, quindi, in difetto. Giovangualberto nella *Spiritata*, in fin de' conti, si persuade che i tremila scudi glieli abbian davvero portati via gli spiriti, e si rassegna e se ne dimentica; poichè al termine della commedia, partecipa al tripudio comune. Ma i tremila, che gli ha dati Daniello, per lui son la dote, a ogni costo pretesa per consentire alle nozze; quelli dello scrigno non son più tornati; ed egli, che voleva gli uni e gli altri mettere insieme e presto, senza aspettar la morte di Niccodemo, or si contenta subito e gioisce " che pur ne verranno i tremila isnocciolati e so-

---

[1]) Dei pregi non comuni dell'*Aridosia* eravamo persuasi, anche prima di leggere lo « studio critico » del sig. S. Caruso (*Aridosio di L. de' M.*, Benevento, 1895), a parere del quale era « poco apprezzata ». Eppure il Gaspary l'aveva detta « senza dubbio una delle migliori commedie italiane del sec. XVI »: *Storia*, II, 2.ª, 234.

nanti„ (V, 5ª). Qui è chiaro che il Grazzini ha creduto di conchiudere la *Spiritata* a quel modo che finisce l'*Aridosia,* non accorgendosi che il suo Giovangualberto non avea parlato sempre come Aridosio, e che poi egli, per evitare i ritrovamenti, non aveva potuto, come Lorenzino, far sopraggiunger in sul fine un messer Alfonso, che portasse al vecchio avaro delle migliaia insperate di scudi.

Del resto, leggendo la *Spiritata,* non puoi non restare ammirato dell'arguzia del dialogo, della vivacità del pensiero, della evidenza dei caratteri, dello stile sempre conveniente al luogo e alla persona, della lingua piena di grazia; come devi sorridere e fermarti innanzi a quella vera macchietta del servo Guagniele, rozzo, maltrattato dal padrone, disprezzato da Lucia, per la quale arde d'amore, estraneo, a differenza di Trafela, alle faccende del cuore di Giulio, il suo signore; e tanto disgraziato che non ha neppure un nome, ma solo quel nomignolo, che " *gli* pose la Biagia delle Marmerúcole, quando stava per fattore con gli stufajoli „ (III, 4.ª).

VI.

La *Strega,* come le altre commedie del Lasca, delle quali avremo d'ora innanzi a discorrere, non fu mai recitata. Riguardo al suo prologo, abbiamo altrove osservato ch'esso dimostrasi scritto certamente qualche anno dopo il 1566, e forse quando l'autore si dispose alla pubblicazione della commedia, rimasta inedita fino al 1582 [1]), o, composto già prima, ma come uno scritto a sè, e, soltanto più tardi, accomodato a far da prologo. Per la cronologia della commedia due passi ci sembrano particolarmente notevoli.

---

[1]) La prima ediz. è la seg.: *La* | *Strega* | *Comedia* | *d'Anton Francesco* | *Grazini, Academico Fio-* | *rentino detto il Lasca.* | *Nuovamente data* | *in luce, e non recitata mai* | *con Privilegi.* | in Venetia. | Appresso Bernardo Giunti, e Fratelli | 1582, in 8º (pp. 5 ecc.). L'Allacci, *Drammaturgia,* col. 742, ricorda un'ediz. di Venezia, per G. B. Combi, 1628.

Nella prima scena del secondo atto Taddeo dice a Farfanicchio: " Che parli tu d'Academia? egli è un tempo che io ne sarei stato, se io avessi voluto: lo Stradino mi pregò cento volte che io volessi entrare ne gli Umidi, allora che ella era favorita da dovero, ma non v'ebbi mai il capo ". Con le quali parole si va qualche anno oltre il 1540, dopo cioè la istituzione dell'Accademia. Un *terminus ad quem* ci par poi indicato da quel che dice Lucantonio nella sesta del quinto atto: " Io voglio dar così un po' di volta, e vedere se egli fusse in bottega di Visino merciaio, o in sul canto al Diamante ". Avrebbe qui il Lasca accennato al ridotto del suo amorevole Visino, dopo il gennaio del 1549, dopo, cioè, la sua morte? [1]). Per quanto possibile, a noi non sembra punto probabile; onde incliniamo a credere che la data di composizione della *Strega* si debba porre nella seconda metà di quel decennio (1540-50).

Essa a parer nostro, va avanti per pregio d'arte a tutte le altre commedie del Grazzini, benchè il carattere ne sia in fondo il medesimo, e il genere sempre novellistico, con burle, quindi, e casi strani e bizzarri; ma con maggiore unità di soggetto comico e alcuna figura maestrevolmente ritratta [2]).

Il giovane Fabrizio, com'egli stesso racconta all'amico Neri [3]), " a dispetto del marito e di tutti i suoi innamorati " è riuscito ad avere la Bia e la tiene molto segretamente in casa di mona Sabattina, vecchia in voce di maliarda. Quivi pure s'è ricoverato, con una nobil ragazza di Genova, l'amico Orazio, figlio di Lucantonio Palermini, ritornato improvvisamente in Firenze con quella buona

---

[1]) Nella sc. 2.ª dell'att. IV, Farfanicchio ha sulla bocca una delle preferite bestemmie dello Stradino: « p..... della Consagrata! ». Non par dovesse ancora esser vivo il *Consagrata* iracondo? Ed anch'egli morì nel 1549.

[2]) Il KLEIN, parimenti: « Die Hexe, möchten wir vor allen bisher besprochenen Lustspielen des Grazzini den Vorzug geben »: *Geschichte*, IV, 736.

[3]) Codesto Neri, come il Filippo nella *Gelosia* è introdotto sol per sentire e far sentire agli spettatori l'antefatto della commedia, dove non appare più.

compagnia, dopo mille avventurose peripezie corse da lui e dalla amante per diverse vie. A cagion della quale appunto egli, per non farsi conoscere, va per Firenze con una finta barba al viso, intanto che il padre suo, che da tanto tempo non ne ha avuto più notizia, dacchè lo seppe prigione dei Turchi, lo tiene per morto [1]).

Le due coppie felici vivono lietamente presso la Sabattina, quando viene a mancare il denaro, essendosi consumati i cinquanta ducati e i pochi oggetti d' oro, che Violante avea portati seco da Genova. Come andare avanti? Non c'è altra via che questa: che Orazio si presenti al padre; ma, per ottenerne più presto quattrini, è meglio che ci vada prima Fabrizio ad annunziarglielo, quasi la prossima venuta d'Orazio a lui fosse stata rivelata da monna Sabattina per via di diavoli. E la trama, infatti non fallisce; chè il vecchio promette a Fabrizio cento fiorini, se gli sarà dato di riabbracciare una volta il figliuolo.

Ma qui un nuovo filo viene ad intrecciarsi nella favola. Quello sciocco di Taddeo Saliscendi, ricco orfano, s'accende d'amore per la Geva, sorella d'Orazio, che però non gli si vuol concedere da Lucantonio; il quale non metterà mai accanto alla sua figliuola quel giovane, il cui avolo era stato un carbonaio, il padre un mercatante di bestiame. Per la qual cosa Taddeo, disperato, messo su dalle fandonie di quel tristanzuolo di Farfanicchio, suo *ragazzo*, vuole andarsene a ogni costo alla guerra, per dimenticare al campo l'amore, o ritornare coperto di gloria a ritentare il cuore di Geva. La madre e lo zio, che, ove egli fosse morto alla guerra avrebbero tutto perduto, dovendo le sostanze di lui passare a S. Maria Nuova, tentano di distorlo con ogni mezzo; e poichè non vi riescono con le preghiere, si rimettono anche loro alla negromanzia di monna Sabattina: che ottenga lei a Taddeo l'amore di Geva, affinchè egli deponga una buona volta la mania della guerra. Niente di più

---

[1]) Questo particolare ricorda il principio del *Furto* del D'Ambra; dove il padre molto facilmente si persuade che il figliuol suo, di cui non ha più nuove, abbia incontrato la morte; e si prepara quindi, per procurarsi un erede, a cercare una moglie giovane.

facile per la novella Circe, sol che le si apprestino cento ducati; poichè monna Sabattina fa tutto " per carità "; ma è pur premurosa di soccorrere i suoi giovani.

E il denaro, infatti, è sborsato: ma come attenere la negromantica promessa? Ad accrescere la confusione nell'allegra brigata, sopraggiunge in Firenze in cerca di Violante monna Oretta, madre sua, con la serva Clemenza; e presto riesce ad incontrarla, che se ne tornava dalla messa, in compagnia della vecchia strega. La fanciulla resta sorpresa ed incerta fra l'affetto filiale, che la spingerebbe verso la madre, e il pensiero di Orazio, cui dovrebbe rinunziare. E siccome la bilancia pende da questa parte, ella si restringe ai fianchi della Sabattina, mentre Oretta le corre incontro con impeto materno: — Sabattina è la madre sua; questa buona donna, che vorrebbe abbracciarla, sarà rimasta, senza dubbio, ingannata da qualche singolare e strana somiglianza. — Cosicchè monna Oretta e Clemenza restano sulla via, addolorate della sfrontatezza mai immaginata di Violante, che si ritrae in casa con la strega. Fortuna che si trovi intanto a passare messer Lucantonio, che riconosce in madonna la vedova di quel Gasparo Miraboni, dal quale fu altra volta a Genova onorevolmente ospitato; e la rileva quindi di sulla via, confortandola con la promessa d'interessarsi della faccenda della Violante, rivolgendosi agli Otto [1]). Oh, se ritornasse Orazio, che bel matrimonio sarebbe il suo con la figlia del Miraboni, di così nobile e ricca famiglia! E Orazio non si fa aspettare; e la festa è grande, perchè, combinatesi le nozze, Violante ritorna alla madre, e Fabrizio ha i suoi cento fiorini, mentre ora non istenta a persuadere Lucantonio che voglia render felice anche Taddeo Saliscendi. — Così la commedia anche questa volta finisce con due parentadi, preparandosi, come al solito, per la sera " un convito a trenta persone onerevole e sontuoso il più che sia possibile ".

---

[1]) Anche nella *Strega* s'incontra il motivo frequente nell'Ariosto, del lamento pe' piati interminabili e rovinosi. Cfr. *Suppositi,* IV, 8.ª; *Lena* IV, 2.ª

Di quanti si sono imbattuti a discorrere di questa commedia ha attirato specialmente l'attenzione quella caratteristica figura che vi assume il vecchio *miles gloriosus* nella persona del Saliscendi, che prelude da lontano al Falstaff e al Klein ricorda pure il Pistol shakspeariano [1]). A noi pare di potercelo meglio spiegare, tentando, anche qui, la genesi della commedia, sempre fra quella stessa letteratura comica, alla quale ci siamo rivolti per le altre composizioni del Nostro.

L'analogia stessa del titolo potrebbe consigliare a istituire un raffronto tra la *Strega* e il *Negromante* ariostesco; e chi lo istituisse, non potrebbe non convincersi subito della derivazione sospettata. Taddeo, invero, a parte le sue smanie guerresche, è una copia di Cammillo Pocosale dell'Ariosto, „ un certo giovane bianco „, semplicione, amante di Emilia, che non gli si vuol dare, come Geva non corrisponde a Taddeo; e se Camillo se ne deve poi contentare, quand'ella ha già dormito con Cintio, Geva, passando a nozze con Taddeo, è vedova soltanto da un anno. Del pari che il negromante, la strega è messa in opera, affinchè Taddeo venga a capo del suo amore. Fabrizio con lo zio di lui, Bonifazio, rimane d'accordo che „ la vecchia faccia innamorare la Geva di Taddeo, di maniera che ella sia costretta ire a casa sua, e dire Taddeo mio dolce, io ti voglio per marito, e seguane che vuole „ (I, 2ª). E Astrologo dice a Cammillo della sua Emilia:

> E mi soggiunge poi che, ritraendovi
> Voi d'ire a lei, vuol ella a voi venirsene.
> Credete ch'io motteggi? Vi certifico
> Ch'ella è in tal voglia, che voglia? in tal rabbia
> D'esser con voi, che quando questa grazia

---

[1]) Un ritratto della milizia contemporanea fa il Nostro in un capitolo, nel quale pare che voglia distorne Raffaello de' Medici; ed è bene leggerlo ad apprezzare rettamente la figura del Saliscendi nella commedia: *Rime burl.*, p. 495.

D' ire a lei le neghiate, ella fuggirsene
Vuol dal marito stanotte, e venirsene
A ritrovarvi a casa.

(*Negrom.* III, 3ª) [1]).

Il Negromante vuole involare a Cammillo gli " splendidi argenti "; Fabrizio, per la strega, chiede due immagini d'oro di cento ducati. Se a Camillo Pocosale si aggiunge tutto il ridicolo della smargiasseria militare, quale in lui era possibile, e che fu tanto sfruttata nella commedia latina e nella nostra classicheggiante, ci si vede innanzi la miserella persona di Taddeo Saliscendi [2]). Del quale torneremo a parlare.

D'altra parte, con l'amore della Violante e d'Orazio, e l'episodio principale di esso, che è la condotta della figlia in faccia alla madre, e nell'istesso incontro finale di questa con Lucantonio, non perdiamo ancora le traccie dell'Ariosto, poichè ci troviamo innanzi a un motivo dei *Suppositi,* che lo Shakspeare non sdegnò neppur lui di imitare nella *Selvatica Ammansata.* Accenniamo alle scene, nelle quali il falso Erostrato con un falso Filogono per padre, finge di non riconoscere il Filogono vero, e si meraviglia delle sue affermazioni. Nella *Strega* la figlia di monna Oretta

---

[1]) Cfr. *Decameron,* IX, 5ª: « Calandrino s'innamora d'una giovane, al quale, Bruno fa un brieve col quale, come egli la tocca, ella va con lui, e, dalla moglie trovato, ha gravissima e noiosa quistione ». — Nella *Pinzochera* del nostro il finto negromante farebbe per incanto venire ogni notte fino a Federigo l'innamorato. III, 10ª. — E nelle *Cene,* II, 4ª, « Lo Scheggia, il Pilucca et il Monaco dànno a credere a Gian Simone berrettaio di fargli per forza d'incanti andar dietro la sua innamorata; ... e operano di sorte, che da lui cavano venticinque ducati, de' quali un pezzo fanno buona vita ». ediz. cit., p. 136.

[2]) Cfr. pure il Lanfranco Cacciadiavoli, al quale il CECCHI nel *Martello* pone accanto, compagno indivisibile, quello Sparecchia, che, mentre è l'antico parassita, s'avvicina pure a Farfanicchio; cui del resto corrisponde il Farfalla, ragazzo di Lanfranco. Farfanicchio si chiama anche il ragazzo della *Ruffiana* del SALVIANI.

non è fittizia, ma bensì realmente figlia sua; ma nei *Suppositi* il servo Dulipo è creduto davvero da tutti Erostrato, il figlio di Filogono Catanese. Monna Oretta con Clemenza riproducono fedelmente Filogono che viene a Ferrara pel figlio, col servo Lico; e il gentiluomo Sanese compie la stessa parte, che monna Sabattina nella *Strega;* e la scena tra Filogono e il Sanese non differisce molto dalla quinta dell'atto quarto della nostra commedia, dove Violante con la trista madre adottiva trovasi innanzi alla sua vera madre e la misconosce. Il motivo fu dall'Ariosto medesimo pressochè ripetuto nella *Scolastica* (IV, 1ª, 2ª, 5ª), che ha comune con i *Suppositi* l'ambiente scolastico; e nella quale Bonifacio si dà per padre di Eurialo, ma del vero Eurialo; modificazione, che riscontrasi, l'abbiam visto, nella *Strega,* dove la Violante è pur essa autentica. Ma mentre nella *Scolastica* Eurialo non viene incontro al padre a dirgli che non è figlio suo, nella *Strega* la Violante non esita a farlo, come il finto figlio dei *Suppositi.* Dove si noti a che pro riescisse al Nostro il solito studio del nuovo: per aver tolto di mezzo il troppo plautino Dulipo dei *Suppositi* (che ricordava lo schiavo dei *Captivi*), quello, che ivi è fatto da un servo al padrone, egli s'induce a farlo ripetere da una onesta giovane di buona famiglia alla madre, rendendoci inverosimile e quasi ributtante ciò che nell' Ariosto è solo piacevole audacia di un servo. In verità, quello stringersi di Violante alla vecchia maliarda e pinzochera, protestando alla madre di non conoscerla, pur vedendola piangere e soffrire, quel lasciarla " a cicalare quanto si vuole " sulla via, non è per noi giustificato nè spiegato punto dalla " paura di non avere a irsene con *la* madre e perdere Orazio, al quale vuole tutto il suo bene " (V. 3ª).

Ma dalla *Scolastica* qualche altra cosa è passata nella *Strega.* Il Bartolo di quella, che raccoglie la vedova dell' amico Gentile con la figliuola, che concede al figlio suo di sposare, è proprio il Lucantonio di questa: e nell' una e nell'altra commedia il matrimonio è una debita riparazione della vita già menata dai due amanti fuggitivi.

Da un'altra contaminazione nasceva, adunque, la *Strega;* talchè al Grazzini non restava che nascondere nell'aspetto dell'insieme l'origine delle singole parti, non molto, in vero, profondamente alterate. La commedia, come s'è visto, è una delle solite commedie d'intreccio; sebbene l'andamento di esso talvolta s'interrompa e l'autore si soffermi a rappresentare più vivamente le sue figure. La principale delle quali dovrebbe essere, secondo il titolo, monna Sabattina, ma non è; e di lei, una delle tante pinzochere, che così frequentemente compaiono nelle commedie non classiche o non puramente classiche, diremo solo, che, vedova, è abbastanza delineata con la sua carità pelosa, per dirla con Neri, e con la compiacente ospitalità accordata a ogni specie di donne, perchè si possa ritenere come ispiratrice al Lasca stesso di quell'altra sua commedia, che dicesi la *Pinzochera.*

Il vero eroe della *Strega* è, invece, Taddeo Saliscendi; e l'autore, infatti, fu in dubbio se da lui o da monna Sabattina dare il titolo alla sua commedia; la quale nella tavola del '66 è denominata — la *Strega* o la *Taddea* —. Attorno a lui si affatica amorosamente e il suo ridicolo aspetto si compiace di esprimere con dovizia novellistica di colori e di particolari. — Taddeo " esce fuori sempre vestito variamente „ dice la didascalia; " e Farfanicchio suo ragazzo bisogna che abbia una mascheraccia col ceffo contraffatto e brutto, la quale con uno uncinaccio si attacchi dietro, e.... se la metta in viso e se la levi, ma destramente, e di maniera che Taddeo non se ne avvegga „ [1]. La gente, quindi, scoppia a ridere sul viso a Taddeo, che monta sulle furie contro Farfanicchio, imprecando, del resto, non più che al vermocane, al canchero, al diavolo. Ma si lascia tosto quietare dal ragazzo, o si contenta di infliggergli ben lieve castigo, con raccontargli le meraviglie *temporis acti se puero,* prima dell'assedio. — I giuochi d'allora! " Il Teri giocava agli aliossi a suo tempo meglio che giovane di Firenze, come faceva io a' ferri, che non si diceva

---

[1]) *Commedie,* ed. Fanfani, p. 167.

altro che Taddeo; et aveva una detta che squillava gli aguti cinquecento braccia discosto „ (II, 1ª). E s'infervora quindi nel suo mirabile gergo soldatesco: “ Il giuoco de' ferri ha tanti capi che tu ti maraviglieresti, e tra gli altri il buco a capo alla punta, e in terra peggio, e poppa lo stecco, passano battaglia „; e qui una enumerazione interminabile di quei vecchi giuochi, poi smessi, che per la forza e la stranezza ne richiama alla mente quella tanto oscena della Marta del *Candelajo* (IV, 3ª).

La sua idea fissa è la guerra, e di tutti i requisiti di prode guerriero va ricevendo notizia ed ammaestramento da quella birba di Farfanicchio, che pretende d'intendersene. Eppure la povera madre gli va ripetendo che “ lo andare testè alla guerra è proprio come andare alla beccheria „; non importa: o farsi uccidere o arrivare alla gloria. Eccolo già pronto alla partenza: “ la berretta alla tedesca, la cappa alla franzese, il sajone alla fiorentina, il colletto sopravi alla spagnuola, le calze alla guascona, le scarpette alla romanesca, il viso alla fiesolana (!), il cervello alla sanese (!!), e lo spennacchio alla giannetta „ (III, 1ª). — Con l'Agresti [1]) c'è da ravvisar quasi nell'abito di Taddeo l'immagine dell'Italia d'allora; ma non l'avvertono i presenti, come non ci ha pensato l'autore; quelli piuttosto non possono trattenere le risa, mentre vedono rientrare in casa lo strano soldato. Sulla soglia però il valoroso soldato è colto da un'archibusata, che gli passa il cervello fuor fuori; e Farfanicchio subito: “ Vo io pel medico?... Non dubitate, signor Taddeo, ella è stata una melagrancia; guardate, favor, favori! „ — E sì, non poteva essere altrimenti: qualche donna innamorata della sua prode ed aitante persona gli ha voluto fare lo scherzo gentile della melarancia [2]).

---

[1]) *Op. cit.*, p. 56.

[2]) Questo grazioso giuoco del getto degli aranci fra uomini e donne è con freschezza descritto nel *Vecchio amoroso* del Giannotti (IV, 4ª); cfr. ivi la nota del Polidori (ed. Le Monnier, II, p. 258); il quale crede, sull'asserzione del Tassoni, che questo degli aranci fosse un costume proprio e locale di Pisa; donde il fresco *colorito locale* che nella scena citata vede il Gaspary (*Storia*, II, 2ª,

Farfanicchio è pronto sempre a dargli pel capo della " signoria vostra " e della " vostra padronità ". Ma quando sua padronità, postosi l'elmo, si dà a chiedere aiuto, presso a soffocarsi, ei la lascia gridare a sua posta.

Del resto, appena liberatosi della visiera, ecco Taddeo pavoneggiarsi del suo aspetto marziale: " Oh io son fiero! io son terribile! io me lo veggio, io lo conosco. Guarti vigliacco, che l'ombra mi fa paura ". — Farfanicchio sta per darsela a gambe; e la dama? — " Che dama o non dama? che vorresti tu che ella spiritasse, veggendomi a questo modo infuriato? io ho quasi paura di me stesso ". (IV. 2ª).

Qui il ridicolo si volge al grottesco, nè si può andare più oltre nel ritratto del vecchio *miles*. E come è effimera la spavalderia di Taddeo! Quando sente dallo zio che alla guerra si patisce e il caldo e il freddo, e la fame e la sete e il sonno, e che non c'è nemmeno una susina o uno spicchio di melarancia da spruzzarsi la bocca, comincia a sbigottirsi; sicchè, appena gli s'assicura che non passerà questa settimana che la Geva sarà sua sposa, depone tosto il pensiero della guerra. Quando ritorna sulla scena è già in mantello e cappuccio alla fiorentina, e con un cembalo in mano; e intuona un canto alla sua Geva.

Taddeo Saliscendi è un *miles gloriosus* non di natura, nè di professione, ma tutto borghesemente fiorentino; soldato veramente non è che per un momento, a cagione della sua passione disperata [1]), e perchè messo su da Farfanicchio; e la sua eccessiva

---

233). Il luogo accennato della *Strega*, dimostra, invece, che il costume era anche vivo in Firenze. — Il pretendere poi che tutte le donne vadano pazze per lui, è uno dei caratteri tradizionali del *miles;* nel *Miles Gloriosus* plautino, Palestrione dice di Pirgopolinice, suo padrone:

> *Ait sese ultro omnis mulieres sectarier;*
> *Is deridiculo est, quaqua incedit, omnibus;*
> *Itaque hic meretrices, labiis dum ductant eum,*
> *Maiorem partem videas valgis saviis.* (vv. 91-4).

[1]) Anche nel *Vecchio Amoroso* Lionetto contrariato ne' suoi amori dal pa-

dappocaggine compie il resto. E innanzi a questi semplicioni cresciuti innanzi al senno, non bisogna dimenticare che il Lasca è pure il pittore di Falananna. Del resto, Taddeo è parente assai prossimo dello Sganghera della *Maiana*, del Tinca della *Talanta*, del Capitan Fracassa dell'*Emilia* e di tanti e tanti altri ritratti dell'antico soldato spaccone [1]. L'elaborazione del tipo tradizionale ha bensì fatto col Lasca un passo notevole, producendo una tale trasformazione o rinnovazione del tipo stesso, che e' non pare più il Pirgopolinice, ma il pauroso sciocco e pur infatuato d'armi e battaglie, che, senza l'impronta fissa datagli dai commediografi antichi, è di tutti i tempi e fra tutte le genti. E di ciò va resa al Lasca la debita lode.

VII.

Della *Sibilla*, pubblicata anch'essa primamente nell'anno 1582 pei tipi de' Giunti di Venezia e per cura dell'autore stesso, non si hanno indizj per fissare la data di composizione. Va tuttavia

dre, disperato vuol partirsi da casa, e andare al soldo (III, 4ª, 7ª), particolare questo non derivato dal modello latino, dal *Mercator;* dove *Cherinus*, « adflictatus amore » vorrebbe sì partire, ma per fare un viaggio per

> *Megara, Eretriam, Corinthum, Chalcidem, Cretam, Cyprum,*
> *Sicyonem, Gnidum*, etc. (vv 638-9).

[1]) Il Prologo del *Marescalco* dell'Aretino dipinge il soldato con colori assai simili a quelli del Saliscendi: « Un *milite glorioso* lascisi imitare a questo fusto. Io mi attraverserei la berretta a questa foggia, mi sospenderei la spada a fianco a la bestiale, e lasciando cader giuso le calzette, moverei il passo, come si muove al suono del tamburo, cioè così: e col guardo fiero mirerei la gente in torto, e lisciandomi la barba con la mano, trista quella pietra, che mi toccasse il piede, et il primo, che mi attraversasse la strada, lo taglierei nel mezzo, ed appiccandolo al contrario, lo manderei pel mondo come un miracolo. Ahi intemerata madre di grazia, ahi benedetto Dio, ahi ciel stradiotto, levami dinanzi quello specchio, che la mia ombra mi fa paura „. *Teat. Ital. Ant.*, Londra (Livorno), Masi, 1787, tom. V, p. 177 e sg.

rilevato un accenno storico che s'incontra nella commedia, qualunque ne sia il valore per rispetto alla questione.

Nella seconda scena dell'atto primo, Michelozzo Pegolotti, raccontando all'amico Pierfilippo la storia della fanciulla, che tiene in casa, ricorda che " nel tempo che Carlo Quinto imperadore, venendo da Napoli e da Roma passò per Firenze, dove dimorò non so quanti giorni „ a uno de' suoi uomini, nobile gentiluomo di Valenza, per nome Diego Nigroterra, alloggiato in casa di suo fratello, Tommaso Pegolotti, era morta la donna in sul parto, lasciandogli una bambina. Diego, disponendosi alla partenza s'era accordato con Tommaso per affidargli la figlia, lasciandogli 500 ducati, il cui utile servisse all'allevamento di essa, e la metà di una medaglia, della quale serbava per sè l'altra. La fanciulla non avrebbe poi dovuto essere restituita se non a lui, o a chi si fosse presentato con quella metà della medaglia [1]). Se in capo a quindici anni nessuno fosse venuta a chiederla, Tommaso avrebbe dovuto col capitale o farla monaca, o maritarla. E " di quanto sono passati i quindici anni? „ chiede Pierfilippo, — " Di diciotto mesi „ — risponde Michelozzo.

È chiaro che in questo luogo il Lasca si riferisce alla famosa venuta di Carlo V in Firenze, del maggio 1536, le cui feste produssero, come s'è visto, sì vivo entusiasmo nell'animo del Nostro, e furono da lui descritte in una lunga e studiata lettera. Il giorno, quindi, in che s'immagina avvenire l'azione della commedia, sarebbe posto 15 anni e 18 mesi dopo il maggio del 1536, cioè nel decembre del 1552; e *La Sibilla* parrebbe essere stata scritta dopo quel termine, nel 1553 o più tardi. Ed invero, novantanove su cento, non avrebbe il Lasca trattato di un caso, benche immaginario, pur di là da venire; poichè si amavano bensì

---

[1]) Da questa medaglia, il Lasca intitolò la commedia oltre che la *Sibilla*, anche la *Medaglia;* v. la prefaz. alla *Strega*, in *Comm.*, ed. cit., p. 166, e la Tavola delle opere in *Rime burl.*, p. CXXIII.

allora in letteratura le profezie *ex eventu;* ma nessuno s'arrischiava a manomettere prima del tempo il futuro vero, come oggi si scrive con disinvoltura di quel che avverrà nell'anno 2000. Certamente non è possibile, tuttavia, asseverare che il Lasca, avendo bisogno di citare una venuta storica di Spagnuoli in Firenze, per ordire con aspetto di verosimiglianza la tela della sua commedia, non potesse ricorrere a quella del 1536, della quale i ricordi gli erano rimasti vivi nella memoria, quand'anche non fossero trascorsi dopo quell'anno tutti i quindici mesi, che dall'intreccio eran richiesti.

La *Sibilla* s'avvicina più delle precedenti commedie al tipo classico e a quelle schematiche invenzioni che l'autore ha biasimate nel prologo della *Gelosia;* ma egli avrà potuto pensare di aver legittimato il soggetto di questa commedia, dandolo come un fatto realmente accaduto, rifacendosi da un fatto storico, la venuta di Carlo V a Firenze.

Ora, essendo morto Tommaso Pegolotti, la fanciulla è passata in casa del fratello Michelozzo; presso il quale è venuta su bella e costumata, e legandosi a poco a poco con forti vincoli d'amore al figliuol di lui, Alessandro. E la madre favorisce la loro relazione; ma il padre, per la solita avarizia de' vecchi, vuole ad ogni costo dar la Sibilla (chè tale è il nome della fanciulla) a messer Giansimone da Vallecchia, vecchio dottor di leggi; il quale ne è invaghito a tal punto, che non solo rifiuta tutti i cinquecento ducati di dote, " ma, non avendo figliuoli, o morendo egli innanzi, le fa sopraddote di duemila ducati ". La stessa storia, come si vede della *Gelosia,* per non dire di quante altre commedie contemporanee. — È ovvio immaginar subito, poichè, come osservava il Lasca, " tutte quante battono a un segno medesimo ", che sarà premiato con felice evento il giovane Alessandro e rimarrà invece deluso il vecchio amoroso.

Vespa, il servo di quello, prende sopra di sè l'impresa di turbare le nozze del dottore, che si sarebbero dovute celebrare quel giorno; ed è d'accordo con Sibilla e con monna Caterina,

la moglie di Michelozzo. Va a trovare il Ciuffagna [1]) delle Marmerucole, il più tristo baro di Firenze, che ha buona presenza ed è pochissimo conosciuto nella città; e, al bisogno, parla anche spagnuolo divinamente. Gli si fa imparare il contenuto di una scritta lasciata da Diego alla figliuola, viene ammaestrato nella parte che dee sostenere, promettendogli venti scudi, se la cosa riuscirà a bene. Egli infatti sull'ora del desinare si presenta a Michelozzo con un sajo di velluto nero, il cappellone grande alla spagnuola e stivaloni grossi da cavalcare, chiedendo, quasi padre di lei, la Sibilla, della quale reca tutti i contrassegni. E Michelozzo, nonostante gli caschin di mano i cinquecento ducati, pure ne è contento; e, poichè il finto Diego ha premura di tornare all'albergo, dove numerosa famiglia lo sta aspettando, si affretta a consegnargli la fanciulla. Quanto ai ducati quegli ritornerà tosto a prenderli, avendone bisogno per un amico, venuto seco a Firenze.

L'intreccio intanto si complica dell' amore d' un amico di Alessandro, Ottaviano Filipagoli per la nipote di messer Giansimone; il quale, dacchè ne ha fiutato qualcosa, ha sbarrato le finestre e tien sempre serrata in casa la bellissima Ermellina. Presso il tradizionale dottore non può mancar la nipote; e, quanto al maritarla, ei non può fare a meno di vedervi tutte le difficoltà, destinato, del resto, come gli altri, a rimanere scornato.

Ma appunto quel giorno arriva a Firenze il vero Diego e si presenta a Michelozzo; sicchè si scopre tosto la frode del Ciuffagna, che disgraziatamente sopraggiunge quando con Michelozzo c'è ancora il gentiluomo spagnuolo. Corrono gravi parole dalle due parti; Diego pone mano al pugnale; ma poi si rimette il giudizio agli Otto per consiglio del legulejo presente anche lui, e che si vede tolta a un tratto la Sibilla, quando se ne veniva a nozze. — A lui si offre da Vespa la difesa del Ciuffagna, in nome del quale è pregato anche di tenere per intanto presso di sè la fanciulla.

---

[1]) Ciuffagna chiamasi uno dei malandrini nella Rappresentazione del *Miracolo di due Pellegrini:* v. D'Ancona, *Sacre Rapp.*, III, 445.

Ventura insperata! Ma quando egli, dati gli ordini a Gemma, la sua vecchia serva, se ne va a S. Maria del Fiore, dove il cliente l'aspetta, s'introduce, invece, in vesti femminili in sua casa, Ottaviano, aiutato, al solito, dal *ragazzo* Fuligno a ingannare la losca vecchia. E il più è fatto. Si ritrova la Sibilla, che, spaventata, s'era fuggita dal Ciuffagna, quando questi fu fermato da' birri; e si celebrano le sue nozze con Alessandro, cui Diego Spagnuolo dà una ricca dote. Giansimone, sorpresi gli amanti, ne vorrebbe trarre le più aspre vendette; ma, intervenuta, per buona ventura, madonna Margherita, madre di Ottaviano, a' preghi di lei e di un amico non solo s'induce a consentire al matrimonio della nipote, ma ne conchiude anche uno per sè con la Margherita, che è vedova. La commedia davvero non potrebbe avere fine più lieto.

Le sue linee generali coincidono evidentemente con quelle della *Gelosia;* ma il contenuto si fa più da presso ai *Suppositi* dell'Ariosto, la cui analogia con quella commedia del Nostro abbiamo a suo luogo notato.

Tutto quello che dei *Suppositi* era stato nella *Gelosia* tralasciato por istudio di maggiore modernità, è qui dal Lasca accettato senza nessuno scrupolo: il sopravvenire del padre per ritrovare il figliuolo; l'essere egli raggirato dapprima; poi riconosciuto, il favorire, che fa un matrimonio, innanzi contrastato. Il quale tema, del resto, preso dal *Trinummus* di Plauto, e più dal *Poenulus* e della *Cistellaria* [1]), aveva trovato, oltre i *Suppositi*, altre e più fedeli elaborazioni nella commedia italiana; poichè la fine dell'*Aridosia,* del *Commodo,* della *Sporta*, degl' *Incantesimi* riposa appunto su questo antico modo di soluzione comica.

Molta, a dir vero, è la somiglianza della scena 2ª dell'atto IV del *Trinummus* con la 4ª del IV atto della *Sibilla;* adempiendo

---

[1]) Per l'incontrarsi che Filogono fa nei *Suppositi* con un finto Filogono, che gli vorrebbe quasi far dubitare della sua esistenza, cfr. l'*Amphitruo* di Plauto.

colà il sicofanta un ufficio assai somigliante a quello del Ciuffagno nello svolgimento della favola. Ma sarebbe vano il ricercare nel personaggio plautino l'origine del laschiano: il baro, derivazione indubbiamente classica per la parte che rappresenta nella commedia [1]), è, nel suo special carattere, personaggio del tempo, e non raro nelle commedie del Cinquecento; e al Ciuffagna poi ben corrisponde, verbigrazia, il Fantino, che s'incontra nel *Diamante* del Cecchi [2]).

D'altronde, per la parte che ha nella *Sibilla,* quello è una copia fedele del Sanese dei *Suppositi;* il quale, anche lui, com'è noto, pregato per lo stesso scopo, per cui è adoperato il Ciuffagna, vuole darsi pel padre di Erostrato, Filogono catanese. Anzi non crediamo inopportuno un raffronto tra la scena della *Sibilla* in cui il falso Diego trovasi a fronte del vero, con quella dei *Suppositi,* dove similmente avviene l'incontro de' due Filogoni:

SANESE. Mi dimandi tu, gentiluomo?	MICHELOZZO. Quest'è quel signor Diego Nigroterra che n'ha menato la Sibilla.
FILOGONO. Vorrei intendere donde tu sia?	DIEGO. Donde sete voi, segli è lecito, uomo da bene?
SANESE. Siciliano sono, al piacer tuo.	CIUFFAGNA. Di Valenza, al comando vostro.
FILOGONO. Di che terra?	DIEGO. E quant'è che voi sete in Firenze?

[1]) Cfr. col Ciuffagna il Saturio del *Persa* plautino e con Diego spagnuolo l'Hanno del *Poenulus*

[2]) Il *Barro* è il protagonista della commedia così intitolata di PAOLO FOGLIETTA, scritta dopo la pubblicazione della *Sibilla* tra il 1583 e il 1589. — Vedi *Il Barro di P. Foglietta, Comm. del sec. XVI,* pubbl. per M. ROSI (Genova, 1894. Estr. dagli *Atti della Soc. Ligure di St. P.*), p. 17 e sg.; dove la parte del Barro nell'azione non pare senza imitazione della commedia laschiana.

Sanese. Da Catania.	Ciuffagna. Stamattina a buon'ora.
Filogono. Come è il tuo nome?	
Sanese. Filogono.	
Filogono. Che esercizio è il tuo?	
Sanese. Mercatante.	
Filogono. Che mercanzia hai tu menata qui?	Diego. E che ci siete venuto a fare?
Sanese. Nessuna; ci sono venuto per vedere un mio figliuolo che studia in questa terra, e sono più di dui anni ch'io nol vidi.	Ciuffagna. Per una mia figliuola, e per certi danari ch'io lasciai al fratel di questo valent'uomo, acciocchè trafficandogli, potere con gli utili nutrirla e allevarla.......
Filogono. Chi è tuo figliuolo?	Diego. Impiccato, mariuolo! non ti vergogni tu farti me, e in nome mio volermi usurpare la roba, le carni e l'onore?
Sanese. Erostrato.	Ciuffagna. Quest'uomo da bene debb'esser fuor di sè.
Filogono. Erostrato è tuo figliuolo?	Diego. Tu sarai ben fuor di me, furfante giuntatore! Sei Diego Nigroterra di Valenza tu? e padre della Sibilla?
Sanese. Sì, è.	
Filogono. E tu Filogono?	
Sanese. Sì, sono.	
Filogono. E mercatante in Catania?	
Sanese. Non ti bisogna dimandarne; non ti direi la bugia.	Ciuffagna. Diego Nigroterra di Valenza son io, e padre della Sibilla.
Filogono. Anzi tu dici la bugia, e sei un barro e un cattivissimo uomo.	Diego. Tu ne menti per la gola.
(*Supp.*, IV, 5ª).	(*Sib.*, IV, 4).

Le ultime parole del Filogono ariostesco suggerirono, forse, esse stesse al Lasca la sostituzione del baro, personaggio più caratteristico, a quell'innocente Sanese, che s'implica per mera cortesia nello imbroglio dei *Suppositi*. E dal raffronto stabilito vediamo chiaramente per quale via, del resto inconsciamente percorsa, il Lasca, pur lui, sia risalito agli antichi esemplari; poichè il particolar motivo dei *Suppositi*, preso a prestito dal Lasca, deriva, benchè altri non l'abbia finora notato, dallo *Pseudolus* di Plauto [1]).

Ancora ai *Suppositi* ci richiama Giansimone che non differisce, nell'amore troppo tardo e nelle consuetudini di pedante legulejo, dal dottor Cleandro ariostesco: personaggio caro al Nostro, che l'introduce anche nell'*Arzigogolo*, dopo averlo, sebbene fuggevolmente, presentato nella *Gelosia;* ma qui cel fa apparire in una assai più compiuta figura. Giansimone si lascia facilmente volgere e rivolgere dalla vecchia serva e dall'immancabile ragazzo, i quali fra loro, al solito, non credono mai di avere bisticciato abbastanza. E il padrone ne paragona i battibecchi alla grande disputa sostenuta da Bocca di ferro e dall'Alciato in Bologna, il dì ch'egli " si conventò ". Fin da quel giorno ei custodisce con cura la veste di scarlatto e ora alla sposa vuol comparire con essa in pontificale; poichè si vuol conservare nel suo decoro: " Io sono dottore e accademico; e la riputazione oggidì governa il mondo " (I, 3ª). Ond'egli non si dimentica di quando in quando di borbottare alcun motto latino, pieno di gravità, mentre si vanta del suo

[1]) Basta citarne l'argomento:

Praesentis numerat quindecim miles minas;
Simul consignat symbolum, ut Phoenicium
Ei det leno, qui eum cum reliqüo adferat.
Venientem caculam intervortit symbolo,
Dicens Syrum se Ballionis, Pseudolus,
Opemque herili ita tulit; nam Simmiae
Leno mulierem, quem is supposuit, tradidit.
Venit Harpax verus: res palam cognoscitur,
Senexque argentum, quod erat pactus, reddidit.

" cervello da rinformar statuti ", talchè nessuno mai potrà metterlo in sacco. Il che quanto sia vero potrebbe dire quel trafurello di Fuligno, che, standogli sempre a' fianchi, non cessa mai di prenderlo in giro con le sue ciarle bizzarre e briose. E il dottore gli ricorda di quando in quando le belle costumanze del tempo andato: " Oh Fuligno, quando io ero di tuo tempo, i medici in questa città andavano a ordine come San Giorgi; sopra quelle mulone, con le covertine pagonazze, o d'altro colore allegro, infino in terra; con vestone, come la mia, di scarlatto, e qualcuna col vajo, o foderata in dossi. La state poi, di dammasco e d'ermisino, con tanta seta addosso e tante anella in dito che era una magnificenza. Avevano certe arione liete, certe cerozze allegre, che con la vista e con le parole mettevano la vita in corpo a gli ammalati. Ora i primi e i miglior medici che ci siano, paiono ammalati loro ". La sua vestona, adunque, è pur di quel tempo; e con essa, in verità, si sono venuti in lui inveterando anche l'aria dottorale e il linguaggio da giudizj. Quando il Ciuffagna e lo Spagnuolo son per venire alle armi, eccolo a gridare: " In Firenze non si fanno le ragioni da sè " (IV, 4ª) e prodigar quindi i suoi consulti a Diego. E ben lo fa correre a S. Maria del Fiore quel degno Vespa, dicendogli che lo attende in quella chiesa un cliente, nonostante sia questi il Ciuffagna, cioè, l'avversario di quello, cui indirizzava dianzi al giudizio.

Questa figura del dottore della commedia, al quale un lontano progenitore potrebbe ritrovarsi nei sicofanti o meglio negli *advocati,* chiamati in aiuto di Agorastocle nel *Poenulus* (atto III) è una delle più realistiche nel cinquecento [1]). E colorito locale contemporaneo non manca nella *Sibilla*, della quale a bella posta abbiamo voluto

---

[1]) Cfr. p. es. il n. 66 delle *Facezie e Motti dei sec. XV e XVI, Cod. ined. Mgl.*, Bologna, 1874, (*Scelta di Cur. Lett.* Disp. 138ª), p. 52, donde apprendiamo che « Erano nella città di Firenze, al tempo di Cosimo de' Medici, alchuni doctori più di titolo che per scientia, talchè havevano il corpo pien di consigli et leggi, et, tra gli altri, messer Biagio Nicholini ».

citare quelle descrizioni fatteci del dottore di costumi cittadini, e nella quale sentiamo da Vespa, che egli ha " portato certe vesti e certe maschere all'orto degli Scali, dove sono una brigata di giovani che si vogliano oggi travestire " (II, 5ª), e da Giansimone, sempre bene informato, che " appunto stamani a terza si serraron le porte, per lo essere stato ammazzato un mugnaio in su la piazza di San Giovanni, e non esce fuori anima nata ", e ci si parla dei modi d'amministrar giustizia nella città, ed è ricordato il banco dei Salviati e perfino il capitan severissimo dei birri, il Pellegrino. Cosicchè il Lasca riusciva meglio ne' suoi consueti propositi di adattarsi ai tempi e agli uomini appunto in questa commedia, che più delle altre ci ha fatto ricordare e tipi e caratteri plautini.

VIII.

La *Pinzochera,* anch'essa pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1582 [1]), era già stata scritta prima del 1566, poichè la troviamo nella tavola, che delle opere sue il Lasca compose in quell'anno, e probabilmente era stata abbozzata, se non condotta a fine, avanti il 1540.

Stampandola, vi premetteva l'autore un breve prologo, per presentare la sua commedia " molto ingegnosa, piacevole, capricciosa, arguta e faceta " e per raccomandare agli spettatori di sospendere la loro sentenza, finchè non fossero arrivati al termine.

E la *Pinzochera,* in vero, è delle commedie del Nostro delle più briose e meglio condotte, appartenendo sempre al genere novellistico e avendo, perciò, caratteri che più si confanno all'indole dell'ingegno dell'autore. Vediamo qui un vecchio sciocco e assai goffo a nome Gerozzo, innamorato di una gentildonna, la Dia-

---

[1]) *La* | *Pinzochera* | *Comedia d'Anton Francesco* | *Grazini, Academico fiorentino,* | *detto il Lasca* | Stampata la prima | volta, e non recitata mai | con Privilegi | in Vinezia | Appresso Bernardo Giunti, e fratelli | MDLXXXII.

mante, moglie del vicino Alberto Catelani, intanto che la sua monna Albiera si è messa lei le brache, e comanda a bacchetta in casa e batte perfino il marito [1]). A Federigo invaghitosi della loro figliuola, Fiammetta, essi sarebbero pronti a concederla; ma, quando risanno che il vecchio padre di lui, Damiano, vi si oppone vivamente, perchè " la madre, dicono, che da giovane ebbe mala fama ", sono i più saldi a non volere che più se ne parli. A Federigo tuttavia non manca l'aiuto del servo Giannino, che confida di dargli modo di trovarsi quanto prima con Fiammetta per isposarla segretamente, e tener quindi segreto il matrimonio fino alla morte di Damiano, non del resto lontana [2]). Egli stesso fa credere al vecchio barbogio, che la Diamante si sia persuasa a fare il piacer suo; ma che la madre, che pur ne è contenta, non lo lascerà entrare in casa, se prima ei non le avrà messo in mano venti scudi. Il Catelani, invece, con la moglie e la suocera è in villa; ma essendo Federigo, che è amico suo, riuscito ad ottenerne le chiavi della casa, in questa intende Giannino di porre il padrone al buio con una non cara baldracca, cui avrà a fare da madre una certa pinzochera, Monna Antonia. Gerozzo non cape in sè dalla gioia; vede soltanto una difficoltà in tutti quegli scudi che si pretendono; ed essendogli anch'essa appianata, si affida a Giannino; il quale prima di tutto

---

[1]) Cfr. la mona Papera del *Martello* del Cecchi, rispondente in tutto all'Artemona dell'*Asinaria* plautina. Anche nel *Phormio* di Terenzio, Nausistrata, biasimando l'amministrazione domestica del marito, esclama: « Virum me natum vellem: Ego ostenderem. (V. 3ª, 9 e sg.).

[2]) Federigo stesso dice: « Ho in animo di sposarla..., ma tenere segreto il maritaggio tanto che mio padre scacchi; che ben ch'egli non sia troppo vecchio, tien l'anima co i denti » (I, 6ª). — A chi siffatte parole sulla bocca di un figlio cagionassero ingrata impressione, è a ricordare che così parlava il figlio nella commedia italiana per continuare la tradizione del teatro latino; dove, p. es., nella *Mostellaria*, Philolaches, innanzi all'amata Philematium, esclama:

Utinam meus nunc mortuos pater ad me nuntietur,
Ut ego exheredem meis bonis me faciam atque haec sit heres.
vv. 227 e sg.

gli dà due pallottoline di cera, che dice di avere avuto da " un valentissimo uomo soriano, dottore di negromanzia, che tornava dalla Mecca, da visitar l'arca di Macometto " (III, 10ª). Esse pallottoline hanno la virtù dell'elitropia di Calandrino e dell'anello di Angelica e dell'antico Gige; poichè chi se ne ponga una in bocca, si rende al tutto invisibile. Cosicchè Gerozzo potrà introdursi, non visto, in casa Catelani, e, data l'altra pallottolina alla Diamante, deludere l'avara vigilanza della madre.

In questa solenne beffa svolgesi il nodo della commedia; dove tutti, essendo a parte de' disegni di Giannino, confermano la fede del vecchio nella magica potenza delle palline, fingendo di non vederlo quando lo hanno davanti. Sicuro del fatto suo egli si reca dalla creduta Diamante; e le cose andrebbero bene, se quella Sandraccia, come chiamavasi la *supposita,* avesse la forza di sopportare il fiato dell'uomo. Essa, all'incontro, si dà a fuggire, e veggendoselo sempre alle spalle, e non sapendo per qual via scampare, esce di casa, così come si trova, sempre inseguita da Gerozzo, dietro il quale vien pure monna Antonia. Tutta l'indecente compagnia è già in piazza, quando sopravviene monna Albiera, che ritorna a casa da una gita a un monastero.

Il vecchio crede d'essere salvato dalla virtù delle pallottoline, benchè invano si sforzi di cacciar l'altra in bocca alla Sandra. Ma non lo crede sua moglie; la quale, sbigottita dapprima alla stranissima vista, poi accesa d'ira furibonda, gli si scaglia addosso, battendolo e malmenandolo; nè egli cessa di coprirla di vituperj, persuaso, com'è stato da Giannino, che la virtù soprannaturale della sua pallottolina non fallisce se non a chi sia stato tradito dalla moglie [1]).

Intanto, però, che i genitori stanno divertendosi e poi accapigliandosi e sbraitando, i figli non perdono neanche loro il tempo: Riccardo coll'amico Ambrogio si è ridotto con una allegra ragazza

---

[1]) Il dissidio coniugale di questa commedia ricorda, quello della *Clizia* del Machiavelli e l'altro del *Vecchio Amoroso* del Giannotti.

in casa di Federigo, il padre del quale si trova in campagna; e Fiammetta, rimasta sola, accoglie, per l'aiuto di Giannino, il suo Federigo. E ora è appena necessario dire come termina la commedia: Federigo, sorpreso con Fiammetta e quindi legato; il padre di lui, per l'innanzi così contrario alle nozze, costretto ora ad acconsentire, suo malgrado; monna Albiera, messa in chiaro da Giannino della larga trama, perdona al marito, che, a sua volta, per una nuova fandonia del servo, è convinto che padrone e serva abbian dimenticato tutto, poichè egli le ha toccato il fianco con un dito; nè crede di aversela a pigliare con Giannino dell'esito del magico espediente, giacchè, come quegli osserva, avrà dovuto nella furia scambiar la propria con la pallottolina della Diamante.

Sicchè Giannino per ogni verso trionfa; e riesce perfino a farsi restituire dalle due donnacce il denaro già dato, facendo metter loro addosso la paura del bargello da quell'altro tristo servo di Carletto [1]).

Dicemmo appartenere la *Pinzochera* al genere novellistico; ed è chiaro che il tema della burla di Gerozzo scaturisce dal *Decameron,* dal fonte ricco e perenne, onde tanti rivoli discesero e si sparsero nella nostra letteratura: poichè più stretta è la parentela delle pallottoline del Lasca con l'elitropia boccaccesca che con l'anello d'Angelica, chi pensi agli effetti ridicoli che anche nel

---

[1]) Il gabbare queste donne era tema comune della novella (*Decam*., VIII, 10ª), come doveva essere, ed è forse sempre, caso frequente nella vita reale; e ne parla l'Aretino ne' suoi *Ragionamenti* e il Domenichi nelle sue *Facetie;* cfr. Graf, *Attrav. il Cinquecento* (Torino, Loescher, 1888), p. 273, n. 1.

Codesto Carletto compare una volta nella commedia camuffato da negromante, tintosi il viso in modo, da rendersi irriconoscibile. Onde, quando Damiano, ritorna di campagna, e vorrebbe entrare in casa, il servo gliene fa perdere la voglia, facendogli il più orribile viso del mondo e smocciolandogli certe parole turchesche mai più udite. Dove ci par di vedere il comune motivo degli spiriti, derivante dalla *Mostellaria,* onde s'impedisce al padre sopravveniente l'accesso in casa.

Boccaccio seguono alla fede che Calandrino presta alla meravigliosa virtù della pietra (*Decam.* VIII. 3ª) [1].

Già negli *Straccioni*, dal Caro, scritti, pare, intorno al 1544 [2], si era fatto luogo nella commedia a tal motivo; poichè vediamo ivi il procuratore messer Rosello dare al Mirandola, per distoglierlo dal pericoloso intervento nella causa degli " Straccioni " coi Grimaldi, un anello, che gli fa credere esser quello stesso d'Angelica, atto a rendere invisibile chi lo tenga in bocca (IV, 5ª). Ma le scene della *Pinzochera*, nelle quali si finge da quanti son d'accordo a uccellare il vecchio, di non vederlo, facendolo gongolar di gioia al caso meraviglioso, ci ricordano piuttosto quella discesa per lo Mugnone, quando Calandrino si persuade che fra le tante pietre, di che s'è caricato, ci debba pur essere l'elitropia, poichè Bruno e Buffalmacco non lo scorgono più; e che se questi lo colgono con le sassate, avvenga soltanto per un caso. E quel che soprattutto ravvicina la commedia alla novella è, che il sollazzevole incanto viene nell'una e nell'altra distrutto dalla moglie del troppo credulo amico, sì che ne derivi grave baruffa fra i due coniugi.

E quell'altra beffa, che vi si collega strettamente, del porre Gerozzo con la Sandraccia, facendogli credere che ella sia la sospirata Diamante, e la vergogna di lui quando è scoperto in sì disgraziata compagnia, non somiglia molto al brutto scherzo col quale nel *Decameron* (VIII. 4ª), " una donna vedova " si leva d'intorno l'importuno Proposto di Fiesole, contentandolo della Ciutazza e poi dandolo in spettacolo dello stesso suo Vescovo? Il soggetto di questa novella era stato del resto introdotto per ulteriori elaborazioni nella commedia, con quel medesimo aspetto, che ci presenta nella *Pinzochera*. Alla quale non ci par dubbio che

---

[1] Il Lasca fa dire a Muciatto nella *Gelosia:* « Se io non avessi l'anello d'Angelica o l'Elitropia, che fa gli uomini invisibili, non saprei come fare in altra maniera » (II, 4ª).

[2] Vedi Gaspary, *Storia*, II, 2ª, p. 244.

abbia giovato per le invenzioni anche la *Calandria* di Bernardo Dovizi; dove Calandro dà abbastanza ragione col suo carattere del nome impostogli dall'autore, facendoci spesso rammentare del suo progenitore boccaccesco. Ed è, in vero, a notare che Gerozzo laschiano mentre par che risalga a Calandrino, ritrae per molto da Calandro [1]. Come questi, abbiam visto ch'egli non ha molto a lodarsi della fedeltà della moglie; e Calandro, non meno vecchio e balordo, anche lui ha le smanie d'amore per la creduta Santilla: ambidue poi restano dai servi loro beffati, perchè ambidue posti al buio accanto a donne mercenarie (*Cal.* III, 1°); ambidue sorpresi e malmenati dalle mogli; ambidue ammaestrati dai servi nella significazione del gergo amoroso, insieme stupiti, più che meravigliati, degli strani trovati di quelle birbe (cfr. *Cal.*, I, 7ª e *Pinz.*, II, 6ª). La qual somiglianza, così notevole, fra le due commedie non potè certamente sfuggire agli spettatori che, or son nove anni, le videro insieme rappresentate, per assai inopportuna esumazione, sui teatri di Torino [2]).

D'altra parte, che sul Calandro del cardinal di Bibbiena abbia potuto influire, oltre il personaggio boccaccesco, anche il plautino Alcesimo della *Casina*, appare molto probabile, corrispondendogli

---

[1]) Ci danno anche ragione di cercare in Calandro la sciocchezza di Gerozzo alcune parole dei *Parentadi*, dove (IV, 7ª) Ruberto dice: « Che cosa è, che un vecchio e innamorato non facessi? Noi ci maravigliamo poi se nelle comedie veggiamo *un Calandro* o un messer Nicia ». — Gerozzo, del resto, quando la pretende a sapiente e parla in grammatica e detta leggi in cortigiania, ricordando che dai 15 ai 20 anni aveva servito in Corte di Roma (II, 6ª), ci ricorda il messer Maco della *Cortigiana* dell'Aretino.

[2]) Vedi Bonghi, *Le nostre comm. del sec. XVI etc.*, in *N. Antol.*, S. III, vol. VII, (16 gennaio 1887), p. 209. — Se il Lasca poi non tradusse nella sua commedia quell'altra prodezza di Calandro, che per morto si fa mettere in una cassa (II, 9ª; con che confronta quanto vien fatto a Cammillo nel *Negromante* ariostesco), ne profittò bensì largamente nella novella di Falananna (*Cene*, II, 2ª), dove pur una monna Antonia fa l'ufficio di pronuba, essendo essa madre davvero della Mante.

non solo nel carattere, ma altresì nella infelice avventura d'amore [1]). E l'esempio di Plauto può avere indotto il Bibbiena ad accogliere il somigliante motivo novellistico nella sua commedia, la quale molto chiaramente dimostra quanto egli, tra i primi, se non primo, fra i cultori della commedia italiana, rimanesse ligio agli esemplari latini novellamente messi in onore. Di guisa che, sempre indirettamente e suo malgrado, anzi senza ch'egli lo sapesse, il Lasca ritornava a Plauto, e la sua commedia per un lato non ne era più libera imitazione di quel che fosse, a mo' d'esempio, il *Vecchio Amoroso* del Giannotti.

Nè il carattere di Fulvia nella *Calandria* si discosta da quello di Albiera nella *Pinzochera;* come questa, Fulvia è bizzarra e imperiosa col debole marito, ch'essa gira e rigira a suo capriccio, mentre essa stessa strabilia della sua castroneria. Albiera dice del suo: " Pover'uomo! so dir che i miei frategli lo scelseno! ma dove mancò il cervello sopperì la roba " (V. 5ª); e Fulvia, a sua volta, di Calandro, vedendolo allontanarsi: " Va in pace; col malanno.

---

1) La derivazione dalla *Casina* della *Calandria*, oltre che dai *Menaechmi* ci pare molto evidente, così intima ne è l'analogia; sebbene tutti non vi abbian visto altro che l'imitazione dei *Menaechmi*. Cfr. p. es., REINHARDSTÖTTNER, *Op. cit.*, pp. 510-14 e *passim*. — E il Machiavelli, che forse imparò da Calandro qualche cosa pel suo messer Nicia (cfr. GASPARY, Storia, II, 2ª, 229, n. 2) fu dalla *Calandria* stessa, forse, stimolato a risalire per la sua *Clizia* alla *Casina*, che così fedelmente riprodusse. — D'altra parte da quel primo motivo plautino della commedia del Bibbiena, cioè da quello tolto dai *Menaechmi*, il Lasca trasse profitto nella novella 1ª della II delle *Cene*.

Il WENDRINER, in un suo recente scritto, *Die Quellen von Bernardo Dovizis Calandria* (Halle, Niemeyer, 1895) intende mostrare che della favola della *Calandria* solo la nov. IX, 5ª del *Decameron* si può dire vera fonte; e, dopo molti raffronti formali, cerca di concludere che il Dovizi sentì più l'influsso delle novelle del Boccaccio, che quello delle commedie plautine. Cfr. *Giorn. Stor. Letter. Ital.*, XXV, 453. Giusto in genere l'assunto del Wendriner; ma è pure di certo fonte della *Calandria* la nov. VIII, 4ª del *Decameron;* e quanto all'influsso esercitato da Plauto sul Bibbiena preferiamo andare più cauti, ricordandoci delle frequenti rappresentazioni, fattesi in quel risorgimento del teatro, dei *Menaechmi* e della *Casina*.

Guarda che vezzoso marito mi dettono i frategli miei! che mi fa venire un'angoscia pur a vederlo! „ (II, 10ª).

E i servi? Così Giannino nella *Pinzochera* come Fessenio nella *Calandria* hanno, si può dire, ciascun due padroni, e del vero aiutano gli amori beffandolo, dell'altro, che è ad essi più caro, sforzando l'acume dell'ingegno astuto: quindi Giannino s'adopera per gli amori di Federigo e Fiammetta, Fessenio per quelli di Lidio e di Fulvia. E il Carletto del Lasca trova anche lui chi gli risponda, nel Ruffo del Bibbiena. Dell'uno fintosi negromante, dice Giannino al fatuo Gerozzo: “ Si trova ora in casa Federigo, amico mio, al quale per incanto fa ogni notte venire l'innamorata sua, e di poi in sul far del giorno, la ritorna a casa di lei „ (III, 10ª); incanto, il quale è proprio la stessa facoltà magica, che ognuno ricorderà essere nella *Calandria* riconosciuta da Fulvia al negromante, cui si raccomanda [1]). E che il Grazzini appunto avesse in mente il Ruffo, lo fa anche credere il fatto che questa parte di negromante era affatto inopportuna nella *Pinzochera;* a tal segno che non ci sapremmo altrimenti spiegare da che fosse indotto il Nostro a complicare l'intreccio con l'avventura d'Ambrogio e di Bita, del tutto estranea al nodo della commedia, ma che dà però occasione all'intervento di Carletto negromante.

Gerozzo, adunque, si può dire la figura principale della *Pinzochera*, non monna Antonia, come dal titolo sarebbe da aspettarsi. Ma, sebbene non vivamente rappresentata, la pinzochera, altro tipo molto comune ed accetto ai nostri commediografi del 500, ci è messa avanti dal Lasca in tutto l' aspetto suo caratteristico [2]).

Un ritratto compiuto di siffatta specie di donne ce lo fa Panzana, il servo del poeta innamorato, nell'*Amor Costante* del Pic-

---

[1]) Per questo motivo comico e novellistico cfr. s. p. 87 e n. 1.

[2]) Della pinzochera nelle commedie del 500 discorse alquanto Vincenzo De Amicis, *L'imitazione class. nella Comm. Ital. del XVI sec.*, Pisa, Nistri, 1873, (in *Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa*) pp. 116-119.

colomini: " Oh, oh, mona Bionda, è conosciuta per tutto il mondo per le sue virtù, sa fare acque di più sorte, sonniferi a tempo, herbolaja valentissima, stregona, maestra di malie [1]), racconcia vergini, pratica fra le scope, et fu marcata in Vinegia pochi anni sono, et sopra tutto pollastriera eccellentissima, sì che s'ella vi vuol servire, la sa dove 'l Diavol tien la coda. Et avvertite se alle prime sue parole la vi paresse una santa *amen,* di non vi sbigottire, perchè non fu mai Santa Brigida sì devota, quanto vi parrà costei su la prima giunta: parla della Bibbia et de' Santi padri, come s'ella fosse il primo predicatore di San Francesco " (I, 3ª). — Le pinzochere vestono di bigio [2]); bazzicando per le chiese infilzano avemarie e masticano sempre paternostri, fra i quali pur quello famoso di S. Giuliano, come l'Alvigia della *Cortegiana* (V, 16), che è contenta di dirsene " avvocata " [3]). Il loro nome è propriamente monna Verdiana od Apollonia [4]), benchè talvolta, per istudio di varietà, esso non sia adoperato, come nella commedia nostra. Monna Verdiana, infatti, si chiama la mezzana dell'*Assiuolo*, che vende assai cari i suoi servigj a messer Ambrogio. Essa, benchè pinzochera di professione, non evita il lubrico discorso, nè si cura di coprire con l'ipocrisia delle parole l'animo abbietto. — Tuttavia le è caro il suo abito; e, quando vuol giurare, " O non poss'io, esclama, morir con questo abito santo in dosso, se io m'impaccio mai più di vostre cose " (II, 2ª), mescolando le devote aspirazioni coi propositi de' suoi venali lenocini; e quando scioccamente

---

[1]) Cfr. la monna Sabattina della *Strega.*

[2]) Vedi come dice il Prologo del *Marescalco* che farebbe la parte di « una Ruffiana »; e cfr. la monna Saldomine della *Sporta,* II, 1ª.

[3]) Cfr. A. GRAF, *Per la nov. 12ª del Decam.*, in *Giorn. Stor. Letter. It.*, VII, 182.

[4]) Vedi la *Sporta* del GELLI, II, 2ª; V, 2ª; e *i Rivali* del CECCHI, II, 1ª. — Cfr. l'Agata, la serva della cortigiana Flamminia, nella *Flora* dell'ALAMANNI; dove essa, venendo nella scena 2ª del II atto, ci fa sapere che aspettando Attilio, ha già udito « tre messe devotissime » in S. Maria del Fiore.

m. Ambrogio esce in un " Cazzica! ", ella ne ha scrupolo, e: " O non bestemmiate " soggiunge.

Questo tipo che, preso dalla realtà della vita, presentava così largo campo agli sbizzarrimenti satirici dei commediografi, non poteva essere trascurato dall'Aretino, il quale ne lasciò, forse, il più vivo modello nella già citata *Cortegiana* (1534) Alvigia, sia col guardiano d'Aracoeli (III, 11ª), sia nelle memorie della sua maestra di professione (III, 12ª), o nelle fatiche adoprate per l'impresa affidatale dal Rosso, o nei raggiri lunghi coi quali mena lo sciocco Parabolano, o nelle onorate proposte che fa alla Togna e nell'accorgimento con cui confonde Arcolano, il disgraziato marito di questa, ella è sempre quella mezzana che l'Aretino stesso ci fa conoscere nei suoi poco decenti *Ragionamenti*, quella mezzana, che visita venticinque chiese ogni mattina, persuasa che " il mondo è de' gabbadei " (II, 3ª) [1]. E si noti che l'Alvigia della *Cortegiana* potè esser particolar modello della monna Antonia del Lasca; poichè non è a dimenticarsi che quella tende a Parabolano, innamorato di Livia, quello stesso laccio, in cui rimane irretito Gerozzo, quando è posto con la Sandraccia.

Altri ha notato che le pinzochere delle nostre commedie hanno per loro antenate le tante *laenae* del teatro latino, sebbene sieno adattate ai tempi. Ma a noi piace meglio pensare che in quelle commedie vadano essenzialmente distinte le ruffiane dalle pinzochere, in quanto le une riproducono veramente l'antico personaggio, e si trovano perciò, come nella *Lena* ariostesca, in tutte le commedie erudite o classicheggianti, senza, peraltro, quei contrassegni proprj delle loro compagne bigotte, che noi andammo spigolando: le altre, invece, rappresentano un motivo lettarario schiet-

---

[1]) Anche nell'*Ipocrito* si incontra una certa Gemma, mezzana, dalla quale però non sentiamo che abbia gran fatto a lodarsi dei poeti, i quali, piuttosto, le hanno usurpato il mestiere: « Dico che nell'avvedersi gli scribi ed i sacerdoti, che il ruffianeggiare era una mercatanzia muta, ed uno utile che potea far le fica all'onore, si diedero a cotal traffico senza una vergogna al mondo » (I, 7ª).

tamente nuovo, provocato dal costume reale, e si ricollegano alla tradizione novellistica, faciente capo al Boccaccio. Infatti nella novella del *Decameron* (V, 10ª), dove sono narrati gli amori della giovane moglie di Pietro di Vinciolo, la vecchia, cui si ella s'affida, " pareva pur santa Verdiana che dà beccare alle serpi, la quale, sempre co' paternostri in mano, andava ad ogni perdonanza, nè mai d'altro che della vita de' santi padri, ragionava o delle piaghe di San Francesco, e quasi da tutti era tenuta una santa ". Nè è mestieri che si ricordino quali incoraggiamenti e savj consigli questa vecchia sapesse prodigare alla giovane, nè a quali servigj, quindi, da lei fosse adoperata [1]).

Ascoltiamo piuttosto, per abbandonar poi queste donne, e per sempre, la pinzochera del Lasca, quando viene in iscena: " Uh, uh, Signore! quanto son grandi le fatiche e gli affanni di questo mondo! Messer Domenedio, ajutateci voi: e massimamente per una mia pari, vedova, sola e abbandonata da ognuno. Naffe! io non so se io mi ci volessi esser mai nata: pure la fidanza ch'io ho nel Salvatore, i digiuni e le mie orazioni mi dànno buona spe-

---

[1]) Chi ricercasse e valutasse tutto l'influsso del Boccaccio, così letto e ammirato nel 500, sulla nostra commedia di quel tempo, gioverebbe molto, a nostro avviso, a fare intendere con quanti temperamenti si debba parlare della famosa classica imitazione; poichè è notevole pure che pressochè tutte le figure e i motivi della commedia latina si incontrano anche nella novella boccaccesca. Senza dire delle novelle ridotte in commedie, tra le quali ricordiamo p. es., la *Virginia* dell'Accolti, che il D'ANCONA (*Orig.*[2] II, 152) dice appunto « riduzione in dramma della novella boccaccesca sopra Giletta di Narbona »; l'*Amicizia* e i *Due felici Rivali* del NARDI, l'una con soggetto preso dalla nov. 98ª del *Decam.*, l'altra dalla 55ª (PALERMO, *Op. cit.*, II, 505 e sgg, e anche il signor A. PIERALLI, *Le Comm. di I. N.*, in *Rivista Universitaria*, 1896, I, 1, 13-23); il *Filosofo* dell'ARETINO, dov'è riprodotta la novella d'Andreuccio da Perugia, cfr. P. GAUTIEZ, L'*Arétin*, Paris, Hachette, 1895, p. 321); il *Viluppo* del Parabosco, tratto dal *Decam.* V, 5ª.

E il Boccaccio die' anche materia a' commediografi stranieri; per Lope de Vega, v. *Comunicazione* del DEJOB alla *Rass. bibliogr. Lett. ital.*, I, 149 e segg.

ranza, se non di qua, di là avere il meno da riposarmi. Ma, dovendo e volendo vivere infin che piace al cielo, e non avendo l'entrata mia, che fu già larga e buona, più rendita, sono sforzata industriarmi; e lavorando e accomodando or quelli or questi nei loro bisogni, guadagnarmi il vitto: come oggi con Giannino far mi conviene, il quale m'ha promesso di dar tanta moneta ch'io starò bene parecchi giorni; e così andrò facendo, tanto ch'io mi morrò „ (III, 1ª). Le quali parole ci richiamano alla mente il soliloquio di fra Timoteo nella sesta scena dell'atto quarto della *Mandragola*. In esse ci vien tratteggiato il carattere di monna Antonia, la quale poi nella commedia non opera nè parla diversamente da una qualunque donna, che fosse invitata a far da falsa madre alla Sandra; nè pinzochera più, nè mezzana; nuova prova di quanto si è osservato intorno all'arte drammatica del Lasca nello svolgimento dei caratteri e nella condotta dell'intreccio, a proposito delle altre commedie; dalle quali *La Pinzochera* non è guari dissimile [1]).

IX.

Neanche i *Parentadi* uscirono in luce prima che nell'edizione veneziana del 1582 [2]); nè di essi ci è dato argomentare il tempo di composizione, se pur non è lecito pensare che questa commedia debba essere delle prime scritte dal Nostro, poichè s'avvicina più delle altre alle commedie classicheggianti, delle quali egli nella *Gelosia* e nella *Spiritata* biasima e il contenuto e la forma, e poichè, avendo egli nel 1540, come altrove s'è visto, annunziata la

---

[1]) « La *Pinzochera* » dice il Royer (*op. cit.*, II, 76), « renouvelée de la *Cistellaria*, de Plaute, habillée à l'italienne ». Ma a provare questa fugace affermazione, ei si sarebbe forse trovato a mal partito: a noi, per certo, non riesce di ravvisare alcuna analogia tra le due commedie.

[2]) *I Parentadi* | *Comedia* | *D'Antonfrancesco* | *Grazini, Academico Fiorentino,* | *detto* il Lasca | stampata la prima | volta, e non recitata mai | con Privilegi | in Venetia | appresso Bernando Giunti, e Fratelli | MDLXXXII.

prossima stampa di alcune sue commedie, a noi è parso assai probabile per più d'una delle già studiate, che venissero scritte non poco dopo quell'anno. Del resto sappiamo di sicuro che anche i *Parentadi* nel 1566 erano già stati composti.

In questa commedia non si ha uno, ma ben tre ritrovamenti, poichè tre sono i figli di Lattanzio Marcassini, prima dispersi e poi riuniti in Firenze dalla fortuna. Donde è facile indovinare che complicato intrigo di casi debba derivare dalle avventure di questi fratelli: delle quali una parte è esposta dal Prologo, " mezzo Argomento e mezzo Prologo "; e il resto, " a imitazione dell'Ariosto nel *Negromante* ", è rinviato alla fine del quinto atto, affinchè più vivo e continuo sia l'interesse degli spettatori, e maggiore la meraviglia allo scioglimento del nodo comico. E però il Prologo prega le valorose donne presenti di tralasciare per poco i vivaci discorsi sulle altrui acconciature e sulle bellezze procacciate con quell'infinito numero d'ornamenti e d'acque e di lisci, per cui andaron famose le nostre avole del tempo dei comuni e delle signorie [1]). Del resto spera bene della composizione, poichè, dicendo di non sapere il nome dell'autore: " Ben si può giudicare, soggiunge, ch'egli sia persona universale, conversativa, risoluta e di lieta vita, come la sua comedia ve ne farà buona giustificanza ".

Lattanzio Marcassini di Firenze, andato con Lucantonio Fiorinelli ricco, cittadino pisano, ad abitare in Sicilia, aveva saputo acquistarsene tanto l'affetto, che ne aveva avuto in isposa una figliuola, ed, essendo poi quegli venuto a morte, ne era stato fatto erede. Aveva quindi pensato tornarsene in patria; quando, navigando con la moglie e con una costei sorella, già vedova, Eugenia,

---

[1]) Anche nel Prologo dell'*Arzigogolo* accenna a quest'argomento vivo del tempo, ove dice che tutte le commedie antecedenti sono senza autorità e senza fede, « come le leggi e gli statuti delle donne » — cioè quegli ordinamenti suntuarj, la cui vanità era pur divenuta motivo letterario. — Cfr. la nov. 137ª di Franco Sacchetti Vedi *Il Marescalco* dell'Aretino, II, 5.ª e cfr l'*Aulularia*, vv. 450 e sgg.

e il figliuol Fabio, era stato assalito dai corsari e ne era divenuto preda, diviso da' suoi. La moglie, poco dopo, partoriti due gemelli, che si chiamarono Cornelio e Porzia, era morta. Ed ora dopo molti anni i membri della disgraziata famiglia, vengono a trovarsi tutti in Firenze, senza sapere l'uno dell'altro: Fabio, che riscattato a Tunisi da un ricco Rodiese, ne era stato allevato con amore e alla morte ne aveva ereditato le sostanze; Porzia, che abita soletta con la zia Eugenia; e Cornelio, vestito da femmina, e quindi sempre creduto tale, avendone perfino l'aspetto gentile e delicato, e chiamato Cornelia, in casa di messer Giammatteo Lotteringhi, con la cui figliuola Lisabetta sta ognora insieme. E più tardi sopraggiungerà anche il padre, Lattanzio.

Intanto Fabio s'è invaghito di questa Cornelia e, al solito, non potendo, come forestiero ch'egli è in Firenze, sperare di ottenerla, si raccomanda istantemente a Spinello, servo di Giammatteo, per potere arrivare fino alla donna; mentre è confortato dal suo fido e scrupoloso Guidotto, che gli è sempre a lato attestandogli la propria devozione. Frosino parassita, o, come lo dice il Lasca, compare di Giammatteo, " quel ciancione, quello imbriaco che non ragiona mai d'altro che di mangiare e di bere, quello tanto amico di casa ", dà origine a tutte le molte avventure di questo giorno; poichè, offeso del compare, che non ha voluto far valere la sua opera, quand'egli è venuto con una proposta di nozze, sì che ne avea perduto di buoni pasti, ha fermo in cuor suo di vendicarsi. E la vendetta gli è facile, non nuova del resto pel parassita della commedia: induce la gelosia nell'animo di ambidue gli sposi, e persuade così Giammatteo, come la moglie, madonna Cangenova, a sorprendere l'infedele, facendo vestir quello da donna[1]), affinchè possa esser

[1]) Nella *Sporta* del Gelli fanno vestir da donna Gherardo Amieri, vecchio innamorato; il quale poi, così acconciato, è per via beffato dal ragazzo Fellino; al luogo dell'amante, trova la moglie che lo svergogna, fino a farlo piangere, e lo piega ai desiderii del figlio, le cui nozze prima contrastava vivamente.

ammesso dove la consorte va a ritrovare l'amante, e questa da uomo, poichè non si converrebbe a una donna il visitare tal luogo, che era frequentato da Giammatteo. Ma, oltre la propria vendetta, il parassita si propone così di soddisfare i desiderj di due amici: la casa, in cui verrà Giammatteo è quella di Eugenia e Porzia, con la quale Ruberto, figlio di quello, dimora da quindici giorni, avendo rubato al padre cinquanta ducati, senza poi dargli più alcuna nuova di sè; e a quell'incontro del padre col figlio non potrà non seguire la riconciliazione; d'altra parte Cangenova andrà a vestirsi d'abiti maschili in casa di Frosino, il quale non si farà uno scrupolo di porgere la bella occasione all'amico Mario, cui brucia una vera passione per la donna di Giammatteo. Cosicchè la vendetta del parassita non potrebbe esser davvero più allegra. Senonchè non tutti i desiderj suoi si compiono. Giammatteo s'accorge infine, e a sue spese, del sesso della Cornelia, sorprendendola con la figliuola. Poi corre, in veste da vedova, alla casa d'Eugenia; dove avviene la pace sperata. Ma Cangenova, condotta presso una " femmina bolognese ", si spaventa a certe occhiate di questa e fugge via, per tornare a riprendere gli abiti suoi. Mario, che già si trova da Frosino, sentendola per le scale, s'affretta a nascondersi in uno scrittoio, dove resta rinchiuso, a causa di quella maledetta porta, che non si apre che dal di fuori; mentre Cangenova si spoglia ed esce.

Cornelio intanto è rimasto fra le funi, con cui l'ha legato Giammatteo, deciso di fargli scontare tutte le colpe. Fabio, avvertito, s'introduce nella casa per liberarlo, credendolo sempre una donna; quando arriva il vecchio Lattanzio, che riconosce i figli e placa l'ira di Giammatteo. Si conchiudon le nozze di Ruberto con Porzia e di Cornelio con Lisabetta, e al deluso Fabio si procura una ricca nipote di Giammatteo: tre parentadi in tutto, donde il titolo della commedia, e che non parranno molti del resto a chi ripensi all'*Ipocrito* dell'Aretino, dove le cinque figlie di m. Liseo, grazie ai " caritatevoli " ufficj di m. Ipocrito, riescono tutte a trovar marito.

Dalla non breve nè, pur troppo, piacevole esposizione, che dei *Parentadi* abbiam dovuto fare, appare ad ognuno come in questa commedia si riproduca tutto l'antico intreccio con i soliti smarrimenti di figli, caduti in mano a corsari, e gli usati mezzi di agnizione [1]). Onde osserva a questo proposito il Royer [2]) che il Lasca, nonostante il suo retto senso critico, non era punto capace di opporsi alla corrente; di che per noi nessun motivo di meraviglia, dopo quanto ne abbiamo discorso a suo luogo. Il Nostro sentiva spesso dai prologhi che l'invenzione della commedia era dovuta a

> Quel buon compagno . . . . .
> Amico tanto caro e tanto intrinseco
> Di quei che son tenuti miglior comici;
> Quel che dà lor se stesso in corpo e anima
> Per arricchirli tutti; io dico Plauto [3]).

E da simili dichiarazioni, più che da confronto ch'ei potesse istituire, desumeva che in tali commedie si copiava Plauto; ma che vi fosse di Plauto e che di novamente pensato, egli non poteva, come s'è visto, discernere distintamente. Di guisa che era naturale che gli venisse fatto d'accogliere nelle sue commedie motivi, i quali gli sembrassero potersi derivare dalla letteratura volgare o dalla vita del tempo, senza accorgersi che si metteva talvolta anche lui sulle orme di *quel buon compagno*. Dispersioni di fanciulli e ritrovamenti se ne trova, del resto, anche nel *Decameron:* per esempio, in una novella (II, 6.ª), alla quale non manca nulla perchè possa prestar materia a una vera e propria commedia d'intreccio.

---

1) Cornelio dal padre è riconosciuto per certa scritta da lui tenuta sempre in serbo.

2) *Op. cit.,* II, 77.

3) Cecchi, Prol. del *Martello.*

La forma, d'altronde, e il carattere dei *Parentadi* li ravvicinano alle produzioni novellistiche schiettamente moderne. In quanto alla moglie, che va a trovare il marito, creduto infedele, per mancargli lei, benchè involontariamente, di fede, non ripeteremo quello che ne abbiamo già detto a proposito del *Frate*. Qui il motivo ci richiama anche ai *Lucidi* del Firenzuola, per la parte presavi dal parassita. L'uomo poi, che, essendo ritenuto donna, ritrae da tale scambio, poco verosimile in vero, assai buon frutto de' suoi amori, è anch'esso tema comune della letteratura volgare; e con iscambio inverso è già nel *Decameron* (II, 3.ª), come, quasi, per un duplice scambio, nel *Furioso,* coll' episodio di Ricciardetto e Fiordispina (c. XXV) [1]. Tal quale che nei *Parentadi*, s'incontra nella 2.ª novella del Firenzuola, cogli amori fortunati di Fulvio in Tivoli [2]. Nella commedia era già stato introdotto dal Bibbiena, poichè anche Lidio nella *Calandria* si sta tranquillamente con la sua Fulvia, in casa del marito stesso, passando per femmina e di sè innamorando lo sciocco Calandro [3]. — E dalla *Calandria* è probabile che il Grazzini abbia attinto il motivo, opportunamente modificandolo coi *Suppositi* dell' Ariosto, dove, se ne togli codesto imbroglio del sesso, nelle avventure dì Erostrato e di Polimnesta par di vedere quelle di Cornelio e Lisabetta. E l'esempio dei *Suppositi*, come il già ricordato dei *Lucidi,* può avere indotto l'autore a rappresentarci qui e assai compiutamente, anche la figura del parassita, così tradizionalmente classica nella

---

[1]) Sul soggetto della novella del Firenzuola evidentemente si è modellata la *Fantesca* (1557) del PARABOSCO.

[2]) Il WENDRINER già, nello scritto citato, ha ravvicinato la *Calandria* all'episodio ariostesco di Ricciardetto e Fiordispina.

[3]) Non va dimenticato, del resto, che il parassita compare anche nel *Decameron*. Vedi nov. IX, 8ª. Quello dei *Lucidi,* lo Sparecchia è tutto un ritratto del Peniculus dei *Menaechmi*. Nel *Vecchio Amoroso* gli antichi parassiti di professione, gli Ortotroghi affamati si trasformano invece in quegli uomini d'ingegno fine e bizzarro e d'indole lieta e conversevole, che costituivano la più parte delle allegre brigate del 500.

commedia — Nei suoi *Parentadi*, infine, accanto al faticoso sviluppo dell'intrigo, ci par notevole una grande spigliatezza e vivacità di dialogo, una pronta, per quanto un po' cruda talora, arguzia di motti e un'espressione naturale di affetti e di sentimenti. L'autore era nel suo proprio campo!

X.

Coll'*Arzigogolo* avrèmo finalmente esaurito la serie delle commedie laschiane. Ma sulla sua autenticità grave dubbio mosse già il Gaspary, osservando che il Lasca " si sarebbe troppo grossolanamente contradetto, chiamando nel prologo di esso, la commedia — imagine di verità, esempio di costumi e specchio di vita — dopo avere così recisamente combattuto un tal modo di vedere nel prologo della *Strega* [1] ". Infatti, quando ivi il Prologo tenta di dare quella definizione della commedia, l'Argomento gli dice: " Tu sei all' antica e tieni del Fiesolano sconciamente; oggidì non si va più a veder recitar comedie per imparare a vivere, ma per piacere, per spasso, per diletto, e per passar maninconia e per rallegrarsi ". — Di più nota il Gaspary che il carattere del componimento è alquanto diverso e vi ha in esso più movimento, che nelle commedie certamente scritte dal Lasca. E in una annotazione [2], infine, ricorda che l'*Arzigogolo* appare per la prima volta nell'edizione del 1750, dopochè il Biscioni lo aveva citato come inedito nella vita del Lasca (1741) [3]; mentre la nota delle opere

---

[1] *Storia*, II, 2.ª, 256. E nei luoghi dove gli accade di nominar *l'Arzigogolo*, non manca di soggiungere « attribuito al Lasca »

[2] Nell'*Appendice*, p. 303.

[3] In ediz. Moücke, I, p. LVII. Lo ricordò anche il Quadrio nella sua *Storia e Rag. d'ogni Poesia* (Milano, 1744) IV, 169. La 1.ª edizione è la seguente:

L'Arzigogolo | *Commedia* | *D'Antonfrancesco Grazzini* | *Accademico Fiorentino* | *detto il* Lasca | Tratta ora per la prima volta dal MS. | Originale | in

del 1566 non ne fa cenno; e nella prefazione della *Strega* che l'autore scrisse nel 1582, non molto prima della sua morte, sono bensì annoverate tutte le sei commedie da noi già esaminate, ma non l'*Arzigogolo*.

Tutto ciò in vero non può lasciarci sicuri dell' appartenenza al Lasca di questa commedia, specialmente chi legga, come avrà fatto il Gaspary, l'avvertimento premesso dal Fanfani alla sua edizione, nel quale si *dubita forte* che il manoscritto, donde la commedia era stata tratta dagli editori del 1750, sia veramente autografo. Al quale pertanto bisogna prima di tutto volgere l'attenzione.

Trovasi questa commedia in un codice magliabechiano [1]), sulla cui copertina in pergamena leggesi: " Arzigogolo comedia | si crede che sia del Lasca, | Essendo di sua mano, è | sua assolutamente ", e dentro, sulla prima carta non numerata: " Di Anton Francesco Grazzini | detto il *Lasca* | Di sua mano propria scritta ". Con la terza carta incomincia la numerazione del codice, e vi è scritto in lettere maiuscole della stessa mano che tutto il componimento seguente: " Commedia dell'A- | rzigogolo; con l'Aggi- | unta ".

Le due parti, onde consta la inscrizione apposta alla copertina, poichè sono dello stesso carattere, debbono senza dubbio esservi state scritte a distanza di tempo, quando il confronto degli autografi laschiani, numerosi nella stessa biblioteca, persuase lo studioso [2]) ad accettare come opera certa del Grazzini la commedia dell'*Arzigogolo*. — E quella tradizione che raccoglievasi nella prima parte, pare fosse derivata dal titolo, che si legge nella prima carta non numerata del manoscritto; il quale, d'altronde, avendo noi accuratamente confrontato cogli autografi certi del

---

Firenze, | Venezia | CIↃ IↃ CCL | pp. 84; in *Teat. Com. Fiorent.* tom. IV; e stampata anche a parte, e impressa pure in pergamena. Vedi GAMBA, *Serie di Testi di Lingua* (Venezia, 1839), p. 167.

[1]) Cod. Mgl. VII, 178.

[2]) Dev' essere stato il Magliabechi o il Biscioni.

Lasca, non abbiamo potuto dubitare, come già tanto il Fanfani [1]), che non fosse della mano medesima.

La contradizione poi, notata dal Gaspary, tra il luogo dell'*Arzigogolo* e quello della *Strega,* non sarebbe la sola che presenterebbero su questo punto le opere del Nostro; poichè anche nella *Lett. a Masaccio di Calorigna* sentiamo da lui, che " lo Stradino è solo al mondo come vorrebbero essere le commedie, *immagine di verità, esempio di costumi e specchio di vita* [2]) ".

Ma chi ben consideri la natura di quel dialogo, che serve da prologo alla *Strega,* dove nella persona del Prologo e in quella dell'Argomento si vogliono rappresentare comicamente le idee diverse, anzi opposte, che correvano allora circa le esigenze della commedia, non troverà strano che il primo tenda ad esagerare da un canto e il secondo dall'altro, senza che nessuno dei due si possa dire che esprima nettamente il pensiero del Nostro. Quella classica definizione del componimento comico, che ripeteva le sue origini da Cicerone, anzi da Livio Andronico, ed era nei prologhi del tempo, come in quello della *Suocera* del Varchi, della *Sporta* del Gelli, del *Geloso* del Bentivoglio, fedelmente ripetuta [3]), poteva al Lasca sapere di pedantesco e suscitare in quel suo vivace dialogo la osservazione, che ei mette in bocca all' *Argomento.* Ma che il Lasca reputasse ufficio della commedia l'utile oltre il diletto, si scorge pure dal prologo della *Spiritata,* in cui prega

---

[1]) Il Prologo della Commedia, mancante nel cit. Mgl. VII, 178, si trova, col titolo « all'Arzigogolo Prologo » nel Mgl. VII, 471, donde rilevammo quello della farsa recitatasi in casa di Lorenzo Scala; ne occupa le carte 3 e 5 in mezzo alle quali, nella 4, ricucitavi, stà l'altro, ora ricordato. Il m. contiene altresì la lettera e il capitolo, mutilo, in morte dello Stradino, e un sonetto in morte di Gismondo Martelli. E i due prologhi e la lettera e il capitolo e il sonetto sono tutti certamente autografi.

[2]) *Cene,* ed. cit., p. 332.

[3]) Vedi Campanini, *Op. cit.,* p. 147. Ei cita ad esempio di questo comune concetto della commedia, che si esprimeva con tale definizione, anche la *Strega,* dove il Gaspary lo crede combattuto.

le donne di stare attente; “ Acciocchè, dice loro, meglio la nostra commedia intendiate e possiate cavarne qualche frutto alle altrui spese „. — Sicchè non pare che nell'*Arzigogolo* ci sia davvero una grossolana contraddizione con altra commedia.

Che esso, poi, abbia un carattere diverso dalle altre commedie del Lasca e che abbia maggior movimento, non sarà per noi un indizio per farci pensare a un autore diverso, quando avremo determinato, come or ora tenteremo, la probabile formazione di questa commedia, donde viene la sua notevole semplicità originaria d'intreccio.

Dal non trovarla menzionata nella tavola del '66 abbiamo ragione di concludere soltanto che fino a quell'anno il Lasca non aveva ancora una commedia, che si intitolasse *l'Arzigogolo;* ma non visse egli di poi altri diciotto anni?

Notammo già che nel titolo dal Lasca stesso apposto all'autografo di questa commedia, si trovino pure le parole “ con l'Aggiunta „. Primitivamente, adunque, l'*Arzigogolo* mancava di una parte di quello svolgimento, col quale è a noi pervenuto; onde l'autore poscia ebbe a fargli un'aggiunta. La quale chi legge una sola volta questa commedia, non può non ravvisare subito; così evidente è la distinzione e lo slegamento delle due burle, che ne sono il soggetto; tanto estranea, anzi, appare la seconda all'insieme della favola, e quindi *aggiunta* alla prima e come semplicemente accozzata: ed è quella fatta a ser Alesso dal contadino Arzigogolo, svolta interamente nel 4.° e nel 5.° atto, dove soltanto si vede codesto Arzigogolo. Epperò è ovvio pensare che i primi tre atti costituissero il componimento primitivo, e che agli altri due si riferisse l'autore accennando all'*aggiunta.*

Codesto componimento, adunque, sarebbe stato null'altro che una farsa, e verisimilmente quella *Giostra,* che tra le farse è ricordata, nella tavola del '66; poichè ad una semplice giostra, ad una gran natta si riduce la commedia, ove se ne tolga tutta la parte del contadino, dal quale s'intitola. E tre atti costituiscono, come avverte anche il prologo del *Frate,* una farsa, a differenza della

commedia, che ne richiede cinque; e notevole, per rispetto al titolo primitivo, è la domanda che il servo Valerio nella 2.ª scena dell'atto III rivolge a se stesso: " Chi avrebbe mai detto guardando in viso colui a chi ho fatto fare *la giostra* a ser Alessio, ch'egli avesse avuto tanto ingegno? " E in questa giostra appunto sta tutto il succo della prima parte dell'*Arzigogolo*.

Così intendiamo perchè nella tavola del '66 troviamo la *Giostra* fra le farse, e non l'*Arzigogolo* tra le commedie; nè ci meravigliamo del movimento maggiore in questo che nelle altre commedie; dacchè pari movimento notammo nella farsa del *Frate*, ove l'autore non era preoccupato dall'idea di quell'ampiezza che si conviene a una commedia. Nè ci rimane più alcun dubbio sul vero autore di questo famoso *Arzigogolo*.

Il quale, a confessione stessa del Prologo, [1]) *non è nuovo*, cioè non ha una vera originalità di soggetto. Il vecchio procuratore ser Alessio, vedovo, è innamorato di mona Papera, donna attempata anche lei; la quale, a sua volta, ha preso in casa e tirato su una fanciulla, a nome Cammilla, di cui ora s'è invaghito il giovane Marcello. Questi, poichè non gli è dato sposarla, s'è accordato con " un buono uomo, che più de' danari che dell'onore si cura ", cui promette di aggiungere cinquanta scudi alla dote offerta dalla vedova. Ma dove trovare una tal somma? Ci penserà al solito un servo, quello dell'amico Dario, il figliuol di ser Alesso, cioè Valerio. Il quale, sentendo il vecchio padrone nelle sue confidenze amorose sospirare la giovinezza, gli vien fuori con una certa storia d'un tal vecchio dalla barba lunga e veneranda, col quale s'era accompagnato al ritorno da Bologna, quando v'era andato per affari del procuratore stesso; a costui sarebbe toccata la grazia singolare di salire sulla vetta del Caucaso, dov'è il Paradiso ter-

[1]) Il Lasca morde in questo prologo l'infinita schiera di coloro, che si danno a scriver commedie, mandandole perfino, con presunzione inaudita, alla stampa; e insiste sul comune difetto in fatto di lingua, ed esalta qui, come altrove, le commedie dell'Ariosto.

restre, e di riportarne un fiasco d'acqua meravigliosa, che fa tornare giovane di 25 anni chiunque ne beva. Ora ei doveva fermarsi otto o dieci giorni in Firenze; perchè non profittarne, dacchè la virtù di quell'acqua è pe' *gran maestri?* Per averne un bicchiere, infatti, il vecchio barbogio si lascia cavare ben cento scudi, ingoiando per giunta una presa di sugo d'assenzio, che Valerio gli fa porgere da uno sconosciuto; convincendosi poi del suo straordinario ringiovanimento, quando lo si fa mirare, quasi in specchio, in un ritratto di giovane gagliardo. E tutti, avvertiti dal servo, son d'accordo a non riconoscerlo più, anzi a vederlo trasfigurato [1]). Ed egli più gongola di gioia quando s'incontra in mona Papera; senonchè, quando a fatica riesce a farle credere ch'egli è sempre il suo devoto ser Alesso, quella non vuol più saperne di lui; poichè alla sua età si conviene bensì gradire l'amicizia d'uomini gravi, ma non già impacciarsi in amori di giovani sventati. Di guisa che tutta la letizia si muta in angoscia: e si porge occasione a Valerio di strappare altri cinquanta scudi al padrone, per procacciargli il favore del miracolo inverso e rifarlo vecchio.

Marcello pertanto avrebbe più che il denaro necessario, se questo non gli fosse già divenuto inutile, dacchè, essendosi ora scoperto che Cammilla non è di bassa condizione, ma figliuola di un giudice di Firenze, di Benedetto Bontempo, può quindi disporsi a chiederla egli stesso e per sè.

E qui parrebbe l'azione volgere al termine, quando nell'atto quarto ci viene innanzi, non aspettato, il fattore di mona Papera, Beco di Mejo di Nanni di Montale, da tutti soprannominato Ar-

---

[1]) Notevole riscontro alla sc. 3ª del III atto, in cui Valerio beffa il suo padrone, dandogli a credere ch'ei par davvero un giovane, fa nell'*Avare* di Molière la II, 6.ª, dove la mezzana Frosine persuade il vecchio Harpagon di 60 anni, che all'aspetto e' non ne mostri più di 25; e nella mano e nell'occhio gli dice, poi, di trovare i segni di straordinaria longevità. Intermedia è forse la scena dei *Suppositi,* dove il parassita tratta egualmente il vecchio dottore. Per quest' acqua che e' dà a bere a ser Alesso cfr. l'*acqua d'eterna gioventù* della tradizione popolare.

zigogolo. Egli ha venduto un paio di buoj con una scritta a un tale, che è fallito e non se ne può cavare un quattrino; ed or si viene a raccomandare a ser Alesso, perchè si rescinda il contratto nell'interesse di mona Papera, alla quale i buoi appartenevano. *Ser facci contratti*, per suggerimento di Valerio (chè ei non sarebbe da tanto), propone ad Arzigogolo di venire innanzi al giudice fingendosi matto; ed egli s' adoprerà a farlo passare per tale, a patto, ben inteso, che ne abbia il compenso di due scudi almeno. Da vero contadino quale ci appare nelle farse rusticali, Arzigogolo per far le prove della pazzia, batte ser Alesso; poi vorrebbe fargli addosso una sassaiuola. Infine si trova buono il trovato di Valerio, di rispondere, cioè, con un fischio a tutte le domande del giudice. La scena del giudice, infatti, riesce a meraviglia; il contratto è nullo e i buoj debbono essere restituiti al fattore di mona Papera. Ser Alesso quindi aspetta i due scudi promessi; ma Arzigogolo a qualsiasi domanda non ha altra risposta, se non quella insegnatagli da lui e dal suo Valerio; sicchè fischiando lascia in asso il procuratore scornato e abbandona la scena.

Nè qui davvero ci s'aspetterebbe altro; ma si ritorna al primo filo dell'intreccio per conchiuderne tre buone paja di matrimonj, senza di che non vi ha soluzione di commedia. Cammilla, che ritrova suo padre, si sposa a Marcello, mona Papera finalmente accontenta ser Alesso, e la sua serva Lesbia ottiene il desiderato Valerio.

Dal fedele riassunto, che abbiamo fatto, risulta evidentissima quell' intima sconnessione delle due parti di questa commedia a cui dianzi ci appellavamo, per congetturare che alla *Giostra* primitiva avesse poi l'autore aggiunto ancora un pajo d' atti colla beffa d'Arzigogolo al procuratore, per ridurre la farsa in forma di commedia. E la sconnessione è tale, che vediamo il procuratore pretendere d'esser pagato (e la sua pretesa, d' altronde, era essenziale alla nuova burla) delle poche parole spese innanzi al giudice, quando alla fin fine quei buoj eran cosa della donna sua, di mona Papera. E appunto tale inconveniente potè distogliere il Lasca dal pubblicare o anche accennare, fin nel 1582, quest'altra

sua mal composta commedia, quando stampando la *Strega* menzionava le altre, che avrebbe date quindi alla luce.

La burla d'Arzigogolo, aggiunta alla farsa, ei se l'era trovata innanzi tal quale, sì da avervi a fare soltanto lievissime mutazioni. Tutti, che si sono trovati a discorrere di questa commedia, ne han rilevato il riscontro con la scena dell'avvocato e del pecoraio nella celebre farsa francese del sec. XV, il *Maître Pathelin,* d'incerto autore [1]; ma nessuno finora ha ben determinata la probabile relazione dei due componimenti. Recentemente il dott. K. Schaumburg, studiando le imitazioni di quella farsa, in Francia specialmente e in Germania, notando per l'Italia una facezia del Domenichi e la scena dell'*Arzigogolo,* concludeva che l'una e l'altra provengono evidentemente dal *Pathelin;* ma " Nul besoin, soggiungeva, pour cela que ce même *Patelin* ait été mis directement sous leurs yeux. Il est très possible qu'ils n'y aient appris à connaître l'histoire de l'avocat français que de seconde ou de troisième main, et, pour cette raison, déjà peut-être sous une forme denaturée [2] ". E il prof. Stanislao Prato, studiando, due anni or sono, lo stesso argomento dello Schaumburg, dal punto di vista della novellistica comparata [3], ricordando pure la facezia del Domenichi e l'*Arzigogolo*, notava altresì la maggiore somiglianza loro con una redazione, che dello stesso motivo presenta una novella popolare dell'Alta Bretagna [4],

[1] Attribuita volta a volta a PIERRE BLANCHET, a FRANÇOIS VILLON, ad ANTOINE DE LA SALE, fu nel 1855 (in *Journal des Savants*) voluta porre sotto il nome del primo: cfr. JACOB, *Recueil de Farces.* Paris, Delahays, 1859, p. IV. Ma si è poi ritornati alla prima incertezza; cfr. A. BANZER, presso K SCHAUMBURG, *La Farce de Patelin et ses imitations, traduit* etc. par. L. CHEVALDIN, Paris, Klincksieck, 1889, p. 125.

[2] *Op. cit.*, p 10.

[3] In un *Saggio* pubblicato, nel 1894. nella *Revue des Traditions populaires* di Parigi: *La Scène de l'Avocat et du Berger de la Farce Maître Pathelin dans les rédactions littéraires et populaires françaises et étrangères;* del qual saggio, cortesemente inviatoci, siamo lieti di poter qui ringraziare il dotto e gentile amico.

[4] La 2ª in P. SEBILLOT, *Littérature orale de la Haute-Bretagne,* Paris, Maisonneuve, 1881, intitolata «Le prêtre qui n'a pas de chance».

poichè anche in questa, il consiglio dell'avvocato è di fischiare sotto il naso del giudice; ma neppure lui si curava di determinare quale sarà stata la fonte della commedia laschiana.

Il Grazzini, a giudizio nostro, non conobbe mai la farsa francese; e già abbiamo innanzi opinato ch'ei non sapesse il francese. Ora fra tutte le redazioni, italiane e straniere, esaminate dal Prato, della burla che trovasi primamente nel *Maître Pathelin*, nessuna si può di più raccostare all'*Arzigogolo* della redazione dataci dalla facezia del Domenichi; la quale ci pare appunto la sola possibile fonte di quello, poichè non si può parlare della narrazione popolare alto-brettone. E se ricordiamo che l'*aggiunta* contenente la burla d'Arzigogolo è certamente posteriore al 1566, non avendosi nella tavola di quell'anno che il titolo della *Giostra,* e che il Domenichi pubblicò per la prima volta le sue *Facezie* nel 1548 [1]), e che anzi, morto nel '64 fu dal Nostro pianto in una madrigalessa *(Rime burl.*, p. 317), nella quale ei mostra di conoscerne le opere, siamo indotti a pensare che proprio le *Facezie* del Domenichi inducessero il Lasca all'ampliamento della sua farsa, ed esse glie ne prestassero la materia.

Quale relazione poi interceda tra la facezia e la farsa francese non spetta a noi indagare [2]). In quella tutto il racconto procede come nella commedia laschiana. Anche là si tratta di bestiame, che il pastore vuol recuperare; e il dottore gli dice: " Avendo desiderio di ricuperare il tuo bestiame, a te conviene fingere d'essere pazzo, et quando sarai davanti al Podestà, farai atto di pazzo fistiando in luogo di risposta, et cose simili ". Va in fatti il dottore stesso a parlarne al Podestà, cercando di con-

---

[1]) Cfr. Gamba. *Delle nov. ital. in prosa, Bibliogr.*, Firenze, 1835, p. 76; e Graesse, *Trésor*, I, 419.

[2]) Benchè non ci sembri da rigettare, così parzialmente, l'opinione dello Schaumburg, che la facezia italiana provenga dalla farsa francese, avuto riguardo alla gran diffusione di questa, che contò 25 edizioni nel secolo XV e nel seguente (cfr. Magnin, *Journ. des Sav.*, 1855, p. 721), e fu tradotta in latino dal Connibert nel 1512 e imitato dal Reuclin nei *Scenica Progymnasmata*.

vincerlo della pazzia del pastore: " Il Podestà inclinava che le pecore si dovessero restituire, ma prima volea chiarirsi, se il pastore era caduto in questo errore per malitia, o per allegata pazzia [1] ". Parimenti nell'*Arzigogolo,* dopo che Ser Alesso ha intrattenuto il giudice della bisogna del fattore di mona Papera, quegli conchiude: " Come vi ho detto, ogni volta che voi mi proverete che quel contadino abbia mancamento di cervello, la sentenzia è data in favor vostro " (V, 4ª). La scena poi dinanzi al Podestà è proprio quella dell'*Arzigogolo* innanzi al giudice: l'una descritta, l'altra rappresentata; e là il dottore beffato esce infine in un proverbio latino, come ser Alesso fa di frequente nell'*Arzigogolo.*

D'altronde, non sembrerà impossibile che e la facezia e la commedia derivino da una fonte comune, se ci rammentiamo dell'*armadiaccio* dello Stradino, dal quale tanto attinse il Domenichi pel suo libro [2], e del quale tanto pure avrà profittato il Nostro, se così spesso ne parla nelle sue rime [3].

Arrivati al termine di questo particolare studio, onde abbiamo illustrato ciascuna commedia del nostro Anton Francesco Grazzini, è bene chiederci, raccogliendo brevemente le conclusioni del lungo discorso, a qual giudizio ne siamo condotti.

In codeste commedie, nelle quali la scena è posta sempre in Firenze, e dal Prologo anzi sono gli spettatori invitati a rimirare la Cupola vicina, di sotto alle forme consecrate dagli esempj più reputati della commedia ed ai tipi tradizionali della novellistica,

---

1) *Facetie, motti et burle di diversi signori e private persone, raccolte* da L. DOMENICHI, Venezia, Iacomo Leoncini, MDLXXXIIII, pp. 226-8.

2) Secondo che egli stesso c'informa nella dedicatoria della sua prima edizione a Sebastiano Curz, riprodotta dal GAMBA, *Op. cit.*, e *loc. cit.*

3) Vedi sull'« armadiaccio » dello Stradino le argute pagine del DEL LUNGO, *Op. cit.*, vol. cit., pp. 734-741; dove le linee e i colori della descrizione sono tratti appunto dalle rime del Nostro.

la vita schiettamente fiorentina ci sorge innanzi da per tutto, nei richiami a persone od usanze storiche, nonchè nell'intonazione stessa e nel linguaggio; di guisa che ci par di vedere proprio quella lieta società di compagni burloni, e sentiamo sempre l'intima connessione, che stringe alla vita e alle condizioni dell'autore la maniera e la forma della sua commedia. Nella quale non c'è già il riso mordace della satira che rappresenta, con intendimento morale, gli uomini del tempo; bensì il riso giocondo suscitato dall'aspetto ridicolo dei vizj o dalla stupidità frequente degli uomini, e che vuole pure destar negli altri e mantener viva l'allegria; donde uno studio ricercato di ritrarre fedelmente la vita com'è, e però di abbandonare i precetti antichi o, almeno, negar loro ogni valore. Del resto, secondo l'uso del tempo, anche nelle commedie del Lasca domina sempre l'intreccio; spesso il titolo ci promette lo svolgimento drammatico di un carattere e ci fa sperare un miglior genere di commedia; ma invano poi aspettiamo la *spiritata* sulla scena, e dobbiamo contentarci di un breve monologo pel ritratto della *pinzochera*, come di pochi e fuggevoli cenni per quello della *strega;* sebbene non sia da trascurare la viva e forte, ma esagerata certo nè veramente artistica elaborazione del Taddeo Saliscendi.

Da questo bisogno dell'intreccio l'autore, non ricco d'inventiva, era condotto ad attingere di qua e di là, dalle più applaudite combinazioni comiche, gli elementi delle opere sue; di guisa che all'analisi critica di esse se ne dimostra evidente la derivazione dalle commedie di coloro, ch'egli stimava i più grandi maestri, cioè del Bibbiena, dell'Ariosto, del Machiavelli, di Lorenzino dei Medici; nei quali non avvertiva per altro la imitazione classica e non la evitava quindi, sebbene decisamente avverso perfino ai nomi di Plauto e di Terenzio. I caratteri pertanto e il comune aspetto delle commedie latine e delle classicheggianti li abbiamo pure incontrati nelle commedie del Lasca. Al quale d'altra parte s'offriva qual fonte inesauribile il meraviglioso *Centonovelle,* donde come da quella spensierata vita fiorentina, che in principio ci studiammo di ricordare, e dall'indole sua propria e dalla sua letteraria educa-

zione, ei derivò quel suo speciale gusto pel burlesco, il carattere proprio delle sue rime e le tante natte e giostre, di che si compiacciono le sue commedie. Cosicchè dagli elementi classici inconsciamente accolti e dall'imitazione novellistica studiosamente cercata, la commedia del Lasca veniva ad acquistare quell'ibrido contenuto, di che ci è pure esempio la *Calàndria* del Bibbiena. E se poniam mente anche a quello, che già c'è venuto fatto d'osservare, che, cioè, nei componimenti del Nostro l'azione procede per lo più lenta e faticosa, e si sofferma non di rado ad una sollazzevole chiacchera, o che è peggio, ad una ripetizione inopportuna per un personaggio novamente intervenuto, e che vi si scorge spesso quella preoccupazione dell'ampiezza condegna alla commedia, che l'autore una volta ci dichiara esplicitamente, la sua commedia ci apparirà come il frutto di uno studio lungo e artificioso sul genere di quelle farse, di cui egli solo ci ha lasciato un esempio, e che tuttavia dovevano esser comunemente recitate nelle compagnie d'amici alle *tornatelle* e ai banchetti; studio inteso a sollevare codesto genere fino a quello superiore e più letterario della commedia; di modo che esso conservi l'aspetto suo primitivo, e delle nuove forme, alle quali tenta avvicinarsi, non accolga che disparati elementi, che non è facile fondere insieme. E già una prova di uno studio siffatto vedemmo nell'*Arzigogolo*.

Onde non potremo riconoscere al Nostro quei meriti, che trovavano nelle sue commedie prossimamente a lui Filippo Valori, che avvicinando il Cecchi a Plauto, lui appaiava con Terenzio [1]), e Benedetto Fioretti che lo metteva a capo dei comici fiorentini [2]).

Ma nessuno certamente dei comici fiorentini, salvo l'autore dell'*Assiuolo*, può competergli il primato; e a tutti egli va innanzi nelle natìe grazie della lingua e nella spontanea giocondità dello stile: qualità, se in ogni scritto pregevoli, primarie ed essenziali fra quelle di una buona commedia.

---

[1]) *Termini di mezzo rilievo e d'intera dottrina fra gli archi di Casa Valori in Firenze*, Firenze, Cristofano Marescotti, MDCIIII.

[2]) *Op. cit.*, v. II, p. 75.

FINE

AURELIO COVOTTI

PER LA STORIA DELLA SOFISTICA GRECA

STUDI

SULLA FILOSOFIA TEORETICA DI PROTAGORA

Der Mensch ist das Mass aller Dinge; — ein herrliches Wort für den, der es recht versteht; ein Wort so vieldeutig wie kein anderes, das die höchste Menschenwürde ausdrückt und das Prantl nicht mit Unrecht « die magna charta des Anthropologismus » genannt hat, ein Wort endlich das man als den Central- und Knotenpunkt bezeichnen darf, um den sich die ganze Entwickelung der neueren Philosophie seit Cartesius geschlungen.

SATTIG.

Il lavoro, che ora vede la luce, è non solo nella sostanza ma anche nella forma il mio primo tentativo sulla storia della filosofia greca. Esso fu presentato nel giugno del 92, come tesi di laurea, alla Facoltà di filosofia di Pisa. Siccome manca un lavoro riassuntivo della quistione, e il Gomperz è tornato, nel primo volume dei Griechische Denker, *a riconfermare la sua antica interpretazione, mi è parso non inutile pubblicare le mie ricerche nella loro forma originaria. Forse altri potrà risparmiarsi tempo e fatica.*

AURELIO COVOTTI.

Ariano di Puglia, Settembre 1896.

PARTE PRIMA — FONTI

A.

Protagora non fu semplicemente un " rhetorical and musical teacher " [1]), nè solo un " very popular teacher " [2]), la notizia del cui arrivo in una città straniera vi suscitava l'immenso entusiasmo, che è dipinto con sì vivi colori da Platone nel dialogo che porta appunto il nome del celebre sofista [3]), ma fu altresì un profondo pensatore. Già è notevole il fatto, che Aristotele accolga tra i filosofi lui solo fra tutti i suoi compagni di professione, e ne combatta le dottrine accanto a quelle di Eraclito; e che, d'altra parte, non si saprebbe spiegare la vivace e talvolta anche rude

---

[1]) GROTE. *History of Greece*. VIII, 352 — Vedi anche pag. 355. « The sophists were not distinguished in any marked or generic way from their predecessors. Their vocation was to train up youth for the duties, the pursuits, and the successes of active life, both private and public. Others had done this before; but these teachers brought to the task a larger range of knowledge with a greater multiplicity of scientific and other topics; not only more impressive powers of composition and speech, serving as a personal example to the pupil, but also a comprehension of the elements of good speaking, so as to be able to give him precepts conducive to that accomplishment; a considerable treasure of accumulated thought on moral and political subjects, calculated to make their conversation very instructive; and discourse ready prepared, on general heads or common places, for their pupils to learn by heart. But this, though a very important extension, was nothing more than an extension, differing merely in degree of that which Damon and others had done before them ».

[2]) BENN. *The Greek Philosophers*. London 1882, I. 87.

[3]) Vedi anche Rep. X, 600 *c*.

opposizione, benchè velata dall'ironia, di Platone e di Socrate, se egli non avesse realmente espresso un vigoroso pensiero, e non ne avesse fatto base del suo insegnamento. Ma gran parte delle dottrine stesse da lui professate riguardo alla filosofia pratica ed in ispecial modo alla rettorica ed alla eristica apparirebbero come campate in aria, e, in quel periodo storico, inesplicabili, qualora supponessimo, che nessun fondamento teoretico le sorreggesse: alla stessa guisa che sarebbe incomprensibile la figura di Socrate, e tutto il grande influsso, che egli esercitò sugli ingegni più eletti della Grecia e sulle epoche successive, ove, seguendo Senofonte, noi lo credessimo soltanto dedicato ad educare la gioventù, e a formare e nobilitare i sentimenti del popolo [1]). Quindi, se anche si vuol ammettere col Benn [2]), che in ogni modo la pratica non la teoria fu la principale occupazione della sua vita, dobbiamo nondimeno ritenere per certo, che egli dovette anzitutto formarsi una propria convinzione speculativa. Ed è perciò, che la sua attività intellettuale non si contenne negli angusti confini della scuola, ma li sorpassò di gran lunga, e fu feconda di importanti produzioni. — Il catalogo delle opere, che ancora si conservavano di lui ai tempi di Laerzio (o meglio della sua fonte), si trova nel libro di questo scrittore: " ἔστι δὲ τὰ σωζόμενα αὐτοῦ βιβλία τάδε· τέχνη ἐριστικῶν, περὶ πάλης, περὶ τῶν μαθημάτων, περὶ πολιτείας, περὶ φιλοτιμίας, περὶ ἀρετῶν, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων, προστακτικός, δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, ἀντιλογιῶν δύο " [3]). Sulla loro autenticità noi pur troppo, nello stato presente della ricerca dossografica, non siamo in grado di giudicare. — A queste si deve aggiungere un libro περὶ θεῶν [4]), che egli lesse in Atene, e che fu causa del suo esilio da questa

---

[1]) Zeller. *Phil. der Griec.* II[3] pag. 90.

[2]) Op. cit. ibidem.

[3]) IX, 8, 55.

[4]) Il Jowett, forse seguendo l'Hermann, crede, che il frammento sugli Dei si trovasse nello stesso libro 'Αλήθεια. (*The Dial. of Plato* III. 316). Vedi contro Frei. *Quaest. protag.* pag. 177-78.

città; avendo egli in esso sostenuto, che riguardo agli Dei' non aveva da dire, nè che esistessero, nè che non esistessero: giacchè molte cose impediscono di saperlo, l'oscurità della materia, e la brevità della vita umana [1]). — Infine, è da far menzione di un'altra opera, che senza dubbio deve essere stata la più importante di tutte. Platone, nel discorso di difesa che pone in bocca a Protagora nel Teeteto, lo fa parlare dei suoi συγγράμματα [2]); e più specificatamente in parecchi luoghi dice, che il libro il quale cominciava col famoso " πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος „ si intitolava " ἀλήθεια „ : 161 c ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας — 162 a εἰ ἀληθὴς ἡ ἀλήθεια Πρωταγόρου, ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγξατο — 170 e μηδενὶ δὴ εἶναι τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος ἔγραψεν — 171 c; Crat 386 c; 391 c. Al contrario: secondo Sesto Empirico [3]), Protagora avrebbe espresso quella proposizione " ἐναρχόμενος τῶν καταβαλλόντων „. Porfirio poi, presso Eusebio [4]), scrive: " Πρωταγόρου γὰρ τὸν περὶ τοῦ ὄντος ἀναγιγνώσκων λόγον πρὸς τοὺς ἓν τὸ ὂν εἰσάγοντας τοιαύταις αὐτὸν εὑρίσκω χρώμενον ἐπαντήσεσιν „. — Ora, quello che sembra più probabile, e che era stato sospettato anche dal Bernays [5]), è che questi non siano che titoli diversi d'un solo libro; e, lasciando da parte la questione davvero insolubile per mancanza di documenti, se questo sia da identificarsi con l' " ἀντιλογιῶν „ del catalogo laerziano sopra citato, si può soltanto cercare la spiegazione del perchè questa opera sia intitolata in modi così differenti. Il Natorp [6]), il quale insieme collo Zeller [7]) crede, che l'ἀντιλογιῶν δύο sia, sotto altro nome, il libro di cui ci occupiamo, suppone, che l'autore abbia pubblicato il suo scritto senza alcun titolo partico-

---

1) Laerz. ibidem.

2) *Theaet.* 166 c.

3) *Ad. Math.* VII, 60.

4) *Praep. evang.* X. 3.

5) Rhein: Mus. 1850 pag. 464 e segg.

6) *Forschungen* etc. Berlin 1884, pag. 59-62. Vedi contro Frei. op. cit. pag. 179.

7) *Phil. d. Griech.* I⁴ 902.

lare, e che gli autori posteriori lo abbiano desunto, ciascuno per conto proprio, dal contenuto. Così Platone l'avrebbe detto ἀλήθεια, perchè in esso Protagora avrebbe reclamato per la sua dottrina l'assoluta verità di contro alle altre: il titolo περὶ τοῦ ὄντος si sarebbe ricavato dal principio fondamentale, in cui si fa l'uomo misura di " ὄντα „ e " μὴ ὄντα „; e gli altri " ἀντιλογικά „ e " καταβάλλοντες „ dal genere letterario, a cui lo scritto apparteneva. Questa senza dubbio è l'ipotesi più verisimile: pare quindi, che Protagora abbia pubblicato la sua opera sotto il titolo generale di " συγγράμματα „. Secondo Porfirio poi, come risulta dal passo sopra citato, questa era diretta contro le dottrine eleatiche. — D'altra parte, Laerzio attesta, che, secondo Aristosseno, Platone avrebbe tratto gran parte della sua πολιτεία da un libro di Protagora, intitolato ἀντιλογικά [1]). Ma molto probabilmente, come osserva a ragione il Bywater [2]), siamo dinanzi ad un'opera falsificata, la quale sta nella stessa serie degli scritti che correvano sotto il nome di Pitagora, e si ricongiunge alla tendenza dei tempi posteriori di non sapere spiegare l'eminenza intellettuale di Platone e di Aristotele e degli altri scrittori della grande èra della filosofia greca, senza supporre, che questi avessero preso in gran parte le loro dottrine dai pensatori che li precedettero. — Recentemente, poi, il Gomperz [3]) ha cercato di attribuire a Protagora il libro περὶ τέχνης del corpo ippocrateo [4]), fondandosi su due argomenti: l'identità, che egli trova, fra le dottrine metafisiche esposte nei primi capitoli del περὶ τέχνης e il principio protagoreo " Homo mensura „, e il passo Soph. 232 e, dal quale egli ricava, che l'Abderita difese in parecchi scritti le arti. Ma il primo argomento, come vedremo in seguito, non ha buon fondamento: e lo stesso deve dirsi del secondo. Dal passo del Sofista appare piuttosto, come sostengono lo

---

[1]) Op. cit, III, 25.

[2]) *Journal of Philology* I. (1868), pag. 25-26.

[3]) *Die Apologie der Heilkunst.* — Sitzsberichte d. Wien. Akad. *Hist. Philos. Classe* Bd. CXX.

[4]) VI, 1-27 (Littré).

Schwarz [1]) e il Wellmann [2]), che Protagora abbia combattuto le arti; o almeno quel passo è tale, che offre campo ad entrambe le interpretazioni, e quindi non può dimostrar nulla in favore dell'ipotesi del Gomperz [3]). — Ma, a prescindere da tutto ciò, appar manifesto dal Prot. 318 e, che Protagora combattè, per contrario, le arti. E invero Platone gli fa dire: οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες — καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψε — παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἥκει· τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοίη καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. — Sventuratamente, però, di tutti i libri di Protagora neppure uno è a noi pervenuto: e per di più non ne abbiamo che pochissimi brevi frammenti. La principale difficoltà, quindi, per chi voglia e esporre le dottrine del filosofo di Abdera, è la mancanza quasi assoluta di fonti originarie, e la necessità di doversi affidare in grandissima parte alle fonti derivate. Ma per dare alle fonti derivate un'interpretazione obbiettiva, è necessario indagare le fonti primitive, a cui attinse lo scrittore che serve di testimonio, e conoscere sotto tutti gli aspetti l'animo di lui e lo scopo che si propose nel suo lavoro. Giacchè dei due intendimenti nel far la storia dei pensamenti altrui, l'uno polemico e subbiettivo, l'altro storico ed obbiettivo, dagli antichi fu seguìto il primo in ispecial modo. Ed in questo caso è naturale, che l'autore-fonte prenda dagli altri solamente i concetti da lui creduti veri, e ne combatta i rimanenti, per poter dare una base valevole alle sue proprie teorie; e che, se seguace di un dato sistema, cerchi toglierne le contraddizioni, e colmarne le lacune, e vi frammischi perciò del suo là dove la fonte originaria non dice nulla, o alcun che di poco preciso, mentre,

---

1) *Ind. lect. aestiv.* Rostoch 1891, pag. 14.

2) *Archiv für Gesch.* ecc. Band. V. Heft, I. S. 97-102.

3) Ilberg. *Berl. Philol. Wochensch.* 1890. Nr. 37, pag. 1169-1170.

se avversario, s'adoperi a mettere in cattiva luce le opinioni altrui, mostrandone tutte le debolezze, per poterne riportare più facilmente vittoria. Da ciò, quindi, sorge la necessità, che lo storico analizzi le opinioni filosofiche, religiose, politiche, letterarie dell'autore-fonte: ne studi la vita e l'ambiente in cui visse, e come vi visse, e per quali ideali vi visse. Solamente a questo modo saremo in grado di distinguere, fin dove è possibile, quello che di realmente obbiettivo ha tramandato lo scrittore, di cui ci serviamo, da quello che vi ha aggiunto di suo, e vedere, fin a che punto abbia potuto riprodurre esattamente le dottrine altrui [1]).

Gli autori principali, a cui attingeremo per l'esposizione della filosofia teoretica di Protagora, sono Platone, Aristotele e Sesto Empirico: ad essi perciò rivolgeremo la nostra attenzione, per potere stabilire il grado di credibilità, che ad ognuno spetti. Degli altri di minore importanza ci occuperemo man mano che se ne presenterà l'occasione.

Platone.

Negli scritti del filosofo ateniese spesso troviamo fatta menzione delle dottrine protagoree: ci sono anzi pervenuti dei dialoghi dedicati esclusivamente od in gran parte all'esame di queste teorie; ma c'inganneremmo a partito, se credessimo, che Platone mirasse a dare una esposizione storica delle opinioni del sofista d'Abdera. Per contrario, dobbiamo ritenere per certo, che suo fine principale era quello di combatterle, col mostrarne gli errori e l'insufficienza a risolvere i problemi propostisi, a fin di poter così apparecchiare, con maggiore facilità, il terreno ai suoi propri princìpî.

Essendo, perciò, questi scritti precisamente la fonte più importante ed autorevole che sia rimasta per la conoscenza della filosofia di Protagora, dobbiamo anzitutto esaminare e rilevare la posizione che egli prende rispetto a quest'ultimo, affinchè sia

[1]) Vedi Credaro. *Lo scetticismo d. Acad.* pag. 12-13.

possibile determinare quanto di veramente storico contengano le notizie da lui tramandate.

Che Platone abbia attinto direttamente alle opere originali di Protagora è un fatto, su cui non può cadere il minimo dubbio. Lo attesta egli stesso nel Teeteto, là dove, avendo riportato un passo di un libro del Sofista, fa dire al giovane interlocutore di Socrate, che egli spesso aveva letto quest'opera [1]). Con ciò egli offre, nel medesimo tempo, un'idea adequata della popolarità del suo avversario e della diffusione dei suoi scritti: il che rende molto poco verosimile una simulazione da parte sua.

Quello, però, su cui, dopo l'esempio del Grote, si è disputato assai, e che forma ancora oggetto di controversia, è precisamente la natura ed il carattere delle relazioni fra lui e Protagora e i sofisti in genere.

α) Il Grote [2]) e il Lewes [3]) esaminarono questi rapporti riguardo alle dottrine pratiche e morali principalmente: e in ciò furon mossi dal desiderio di scagionare i sofisti dalle accuse di immoralità e di corruzione, con le quali eran presentati da quasi tutti gli espositori della filosofia greca, specie dal Ritter [4]) e dal Brandis [5]).

Secondo il Grote, i sentimenti, da cui Platone sarebbe stato animato verso i sofisti, a causa del loro insegnamento per denaro, erano di una fiera " hostility ": egli era il loro " pronounced enemy ", il loro " accuser-general ". Non solo, quindi, prese il nome di sofista dall'uso comune per attaccarlo particolarmente ai suoi avversari, ma vi aggiunse anche attributi disonoranti, i quali non facevano in alcun modo parte del suo primitivo significato. La spiegazione di questi sentimenti è da cercare, a parere del Grote medesimo, nella radicale differenza, che esisteva fra i loro punti

---

1) Theaet. 152 a.
2) *History of Greece.* VIII. 355-399.
3) *History of Philosophy.* I. 106-120.
4) *Geschichte der griech. Philosophie* I, 577-629.
5) *Handbuch* ecc. I, 516 e segg.

di vista. Egli era un grande riformatore, ed uno spirito essenzialmente teoretico e speculativo: essi, invece, miravano a mettere i giovani in grado di farsi onore, e di render servigi agli altri nella vita pratica ateniese [1]). Era quindi naturale, che, per questa sua tendenza alla riforma e alla teoria, in servigio della quale tutte le sue opinioni sull'etica, sulla politica, sulla conoscenza eran fuse armonicamente insieme nella sua propria mente, egli dissentisse dalla società che lo circondava, e aspirasse a fondarne un'altra idealmente perfetta.

Questo grandioso concetto egli realizzò nella Repubblica. "But that very systematic and original character, which lends so much value and charm to the substantive speculations of Plato, counts as *deduction from his trustworthiness as critic or witness,* in reference to the living agents, whom he saw at work in Athens and others cities, as statesmen, generals, or teachers. His criticisms are dictated by his own points of view, according to which the entire society was corrupt, and all the instruments who carried on its functions were of essentially base metal " [2]). Ciò nondimeno, il Grote stesso deve riconoscere, che la testimonianza di Platone, qualora sia intesa imparzialmente, e sia presa nel suo insieme, non può in alcun modo giustificare l'accusa di insegnamento corrotto ed immorale e di apparente ed ingannevole scienza, che la maggior parte degli storici moderni porta contro i sofisti; e deve ammettere anche, che essi hanno alterato (misrepresented) quello che Platone realmente riferisce [3]).

Più recisamente si pronunzia il Lewes contro la credibilità storica del filosofo ateniese. Anche egli fa notare, che, riguardo ai sofisti, abbiamo soltanto le testimonianze dei loro oppositori; e aggiunge, che la storia della umanità dimostra con molta chiarezza, che le inimicizie, le quali sorgono dalla differenza di razza o di regione, sono assai deboli in paragone di quelle, che hanno

[1]) Op. cit. VIII, pag. 357.
[2]) Op. cit. VIII, pag. 394.
[3]) Op. cit. VIII, pag. 359.

origine dalla diversità di opinioni: giacchè, mentre le prime possono esser diminuite per mezzo del contatto e del commercio, le ultime, invece, sono in tal modo maggiormente aggravate. Le ragioni, poi, per le quali Platone doveva odiare i sofisti e le loro dottrine, e coglier tutte le occasioni per metterli in ridicolo, o presentarli in cattiva luce, stanno, secondo lui, nel genere stesso della loro vita e nella qualità delle loro doti intellettuali. I sofisti erano ricchi, potenti, abbaglianti (dazzling), ma superficiali e rettorici: di qui nasce, che un uomo di profonde convinzioni deve avere in ogni tempo un superbo disprezzo per una gente frivola, che si occupa soltanto di parole e di discorsi. E tale disprezzo deve essere per necessità aumentato dal fatto, che, mentre egli si sente ricco di pensieri capaci di produrre il benessere dell'umanità, vede quest'ultima avvelenata dagl'inganni espressi in forma persuasiva, i suoi avvertimenti non curati, la sua saggezza tenuta in nessun conto, e la sua ambizione delusa. Questo pensatore negletto, perciò, non può sopportare con equanimità un tale trattamento; e da lui non si può aspettare nessuna esattezza, qualora diventi lo storico dei suoi tempi. E che realmente i sofisti non abbiano insegnato quello che loro si attribuisce, è attestato da ciò, che furono coperti di ricchezze e di onori, mentre, se avessero sostenute dottrine eguali a quelle che loro si mettono in bocca, avrebbero dovuto esser lapidati. L'esposizione, quindi, platonica è una " caricature " ed una " misrepresentation "; e " Platon seizes hold of one of their doctrines, and, interpreting it in his own way, makes it lead to the most outrageous absurdity and immorality " — Sarebbe, secondo il Lewes, lo stesso, che se la teorica del Berkeley fosse stata trasmessa dal Beattie. Questi avrebbe fatto rispondere al filosofo idealista, riguardo al rimprovero del non passeggiare sopra un precipizio, che, se vi avesse passeggiato, non ne avrebbe ricevuto alcun danno, perchè era soltanto un precipizio ideale.

Così, a giudizio dello storico inglese, fa Platone rispetto ai Sofisti.

Nota — Ancor meno degna di fede renderebbe la testimonianza di Platone l'ipotesi del Sidgwich riguardo all'Eutidemo, ove ella potesse

realmente dimostrarsi [1]). A suo parere, in questo dialogo tutta quanta la maniera e il metodo dei sofisti è una caricatura evidente della maniera e del metodo di Socrate: onde, rilevando che i sofisti vi professano « εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν προτρέψαι » per mezzo del ragionamento, che « essi sfidano l'interlocutore a ὑπέχειν λόγον », che « i loro esempi sono presi da oggetti comuni e arti volgari », che « essi prendono una posizione, che noi conosciamo che fu tenuta dai Megarici e dai Cinici », ne trae la conseguenza, che « quello che qui ci si presenta come *sofistica*, non è, nè più nè meno, che una caricatura della logica megarica » [2]). Inoltre: fondandosi su questo, che « tutto il concepimento di Socrate e i suoi effetti sui suoi contemporanei (come tutte le testimonianze sono d'accordo nel rappresentarli) devono far ammettere, che la sua maniera di ragionamento fosse interamente nuova, che nessuno per l'innanzi avesse sistematicamente tentato di mostrare agli uomini la loro ignoranza in ciò che essi credevano di conoscere », egli è [3]) « disposto a pensare, che l'arte della disputa, che è attribuita ai sofisti nell'Eutidemo e nel Sofista (e definitivamente esaminata da Aristotele nel περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων), nacque interamente con Socrate, e che questi è del tutto responsabile, nella forma almeno, di questa seconda specie di sofistica. Benchè anche noi ammettiamo col Jackson [4]), che Platone non distinse accuratamente i Megarici e i Cinici dai sofisti eristici, e che i disputanti del quarto secolo affettavano in certo modo i grandi disputanti del quinto secolo, nondimeno, insieme col critico inglese, solleviamo contro l'ipotesi del Sidgwich le seguenti obbiezioni, le quali ci sembra che la mettano per lo meno in dubbio.

a) La vita precedentemente condotta dai Sofisti dell'Eutidemo, dei quali Senofonte attesta, che erano maestri di tattica, di scherma e di argomentazioni forensi, prova, che essi giunsero alla eristica non da Socrate, ma dalla sofistica e, in particolar modo, da quella specie, che è tutta propria di Ippia ed è caratterizzata dalla πολυμαθία.

b) Il fatto, che nella quinta e nella sesta definizione del sofista allo « ἐριστικὸν χρηματιστικόν » è opposto l'ἔλεγχος μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων di Socrate [5]), indica, che, contemporaneamente a quest'ultimo, vi erano degli eristici, i quali avevano uno scopo diverso dal suo.

---

[1]) *Journal of Philology.* IV-V (1871-72).

[2]) *Journ. of Phil.* IV, pag. 298.

[3]) *Journ. of Phil.* IV, pag. 298-299.

[4]) *The Enc. Britann.* XXII (1887), pag. 270.

[5]) *Soph.* 225 *d.* e 230 *d.*

c) **Mentre il sofista della sesta definizione promette di insegnare a disputare** περὶ τῶν θείων, περὶ γενέσεως καὶ οὐσίας, περὶ νόμων καὶ συμπάντων πολιτικῶν **e in generale intorno a tutte le cose** [1]**, noi non abbiamo alcun argomento per credere, che i Megarici usassero della loro sofistica tranne che per difendere le loro teorie logiche.**

β) Col Laas e con l'Halbfass la quistione è portata nel campo teoretico; e si cerca di scoprire le cause, che abbian potuto indurre Platone ad alterare le dottrine del Sofista d'Abdera.

Il Laas [2] ammette del pari, che al discepolo di Socrate spetta la colpa di aver condotto in sì cattiva fama i sofisti, quali questi son descritti dagli storici moderni della filosofia greca; e si lamenta, che colui il quale intraprenda a riabilitare i principii di uno di essi, debba anzitutto lottare contro i pregiudizi causati dalla descrizione, che Platone ne fece (die platonische Schilderung). La causa di questa alterazione sta nel suo estendersi tendenzioso ad aggiunte ulteriori, che servano a discreditare la dottrina, nell'inclinazione a generalizzare quello che realmente è, o si crede che sia essenziale in una teoria, e nella tendenza comune a tutti gli uomini di ricongiungere le opinioni imbarazzanti degli avversari ad errori proprî, che già si sono abbandonati, e di renderle con ciò innocue, o almeno di poterle, rispetto a sè stessi, respingere. Nel caso nostro, gli errori, a cui il Laas allude, consistono evidentemente nell'eraclitismo giovanile di Platone: ond'egli scrive appunto, che fu Platone quegli che nel Teeteto volle dare per base alla dottrina di Protagora il flusso eracliteo; e interpreta le parole " 152 c καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀποῤῥήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν " nel senso, come se Platone abbia voluto dire: per ognuno, il quale, come me, sappia scendere nel fondo dei pensieri altrui con lo sguardo filosofico, sotto questa dottrina della relatività e variabilità degli oggetti, niente altro si nasconde che la teoria del flusso perenne, che io pur troppo conobbi nei primi tempi della mia educazione intellettuale.

---

[1] *Soph.* 232 c.

[2] *Idealismus und Positivismus.* Berlin 1879. I. pag. 18-22, 191-197.

Che anzi, secondo il Laas, Platone fu indotto a ciò, perchè egli stesso aveva bisogno di una tale teoria. Col suo aiuto si lasciava dimostrare, che, poichè la percezione è un prodotto di processi, i quali son sottoposti alla dottrina del flusso assoluto, nè nelle percezioni stesse, nè nelle opinioni, che risultano da queste, può trovarsi quella identità con sè medesimo, e quella permanenza, che è essenziale a ciò che deve essere oggetto della scienza; che il contenuto della percezione varia sempre da coscienza a coscienza, da momento a momento; che, infine, vi possono esser soltanto infiniti stati momentanei di coscienza fra sè stessi incongiungibili. A questo modo, doveva accadere sicuramente, che anche nel lettore si facesse vivo ed efficace il bisogno di una ragione ontologicamente normativa: di più, questi era costretto con ciò a riconoscere da principii la necessità di un tal postulato. A questo appunto mirava Platone. Di qui il Laas conclude, che tutto ciò fa ricordare la maniera di quelli, presso i quali ogni interpretazione ed ogni polemica oltrepassa subito quello che è effettivamente affermato — specie se contraddice a dei pregiudizî, che siano radicati fortemente —, e cerca di scendere ai reali o creduti principii, che stanno a base della teoria, e alle reali o credute inevitabili conseguenze.

Ma se il Laas era proceduto con una certa cautela nell'impugnare la veridicità storica di Platone, l'Halbfass invece l'attaccò audacemente, arrivando perfino ad assegnare due determinati motivi, dai quali il filosofo ateniese sarebbe stato spinto a porre in bocca a Protagora una dottrina, che questi non aveva mai professato [1]. Mentre, infatti, Protagora avrebbe dato al termine " ἄνθρωπος " della sua nota formola un significato generale (secondo l'interpretazione dell'Halbfass medesimo, di cui ci occuperemo a lungo in seguito), Platone avrebbe ad esso sostituito un significato individualistico ed estremamente soggettivo, quando nel Teeteto viene ad esporre la sua teorica della conoscenza. E ciò per le seguenti ragioni.

---

[1]) *Die Berichte d. Plat. u. Arist. über Protag.* Leipzig, 1882, pag. 13-19.

a) Anzitutto, egli considerava l'umanità nel suo assieme così poco misura delle cose, come il singolo uomo in tutta l'accidentalità del suo stato empirico; e per natural conseguenza la tesi antropometrica, sia in senso generale, sia in senso individuale, era davanti agli occhi suoi senza alcuna importanza scientifica, e per lui l'un significato valeva perfettamente l'altro. A ciò si aggiungeva, che Aristippo, uno dei suoi oppositori contemporanei più importanti, dava al principio di Protagora un significato individuale, e s'accordava con quest'ultimo nel preferire il lato pratico della filosofia, e nel disprezzare le scienze matematiche, mentre Platone aveva un intenso amore per queste discipline e per la parte teoretica della speculazione filosofica.

b) Ma un'altra ragione, ancora più forte, avrebbe spinto Platone ad assalire, secondo l'Halbfass, la dottrina del Sofista dal lato più vulnerabile. Le idee giuridiche e morali erano, al suo tempo, inspirate da interessi puramente e completamente individualistici. Per la qual cosa, se anche le cause di una mutata intuizione nel diritto e nell'etica son da cercare in coefficienti ben più generali, e son da ricondurre solo in piccolissima parte all'influsso immediato della dottrina protagorea, nondimeno Platone era nel vero, quando considerava la teoria dell'Abderita come il segnale di un movimento filosofico, le cui *conseguenze,* tratte nel lato teoretico da Aristippo e nel lato morale dall'opinione popolare, non solo si opponevano recisamente alle sue convinzioni personali, ma anche ad ogni assennata filosofia.

A maggiore spiegazione del primo dei due argomenti, è da osservare, che per Platone, a giudizio dell'Halbfass, le idee, specie quella del bene, non l'uomo, erano la misura delle cose, e quindi egli poteva, giacchè per lui questa idea era identica con quella di Dio, enunciare la proposizione: ὁ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος [1]). E a completare l'immagine, che l'Halbfass cerca dare di Platone

[1]) De Leg. 716 c.

considerato come fonte, basta notare, che egli afferma, che a lui era " jedes Mittel recht ", per porre in cattiva luce le dottrine dell'avversario: " arge Sophistik "; " stillschweigende " sostituzioni; premesse da lui introdotte " unter Hand und auf eigene Faust "; " abenteuerliche " anzi " fast wahnwitzig zu nennende " esagerazioni delle opinioni di Protagora " ins Absurde und Unmögliche "; " mehrfache quaternio terminorum ". Insomma, come ben dice il Natorp [1]), viene attribuita a Platone una continua, consapevole alterazione dei concetti altrui (Begriffsvertauschung).

Queste, adunque, sono le obbiezioni, che si fanno al filosofo ateniese circa la sua credibilità storica: e ognun vede, quanto importanti e strettamente legate al nostro soggetto siano anche quelle che riguardano la filosofia morale dei Sofisti: perchè, qualora fosse realmente dimostrato, che Platone attribuisce loro sentimenti e dottrine mai da essi sostenute, nulla sarebbe di più legittimo, che estendere lo stesso dubbio almeno anche alla parte teoretica della loro filosofia. Che cosa, perciò, dobbiamo noi pensare di tutto questo? Dobbiamo ritenere per certa la validità dei dubbî che si son sollevati? — Il fatto che non può negarsi da alcuno, e che noi fin dal principio di questa ricerca abbiamo ammesso, è che fra i sofisti e Platone v'ha un antagonismo, un' opposizione di dottrine in tutte le parti della filosofia, e che Platone parla delle teorie di Protagora e degli altri solamente per combatterle. È naturale, quindi, che queste siano in qualche modo esagerate, o presentate sotto l'aspetto più debole e sfavorevole: ed è giusto perciò, che le sue notizie non vadano accolte ad occhi chiusi, ma siano usate con precauzione, e dopo che siano state paragonate con altre fonti e con fatti storicamente accertati [2]). Ma, riconosciute tali cose, questo antagonismo è poi di siffatta natura, da giustificare le conclusioni, a cui son pervenuti il Lewes e l'Halbfass? — Finchè si trattasse di un doxografo privo di ingegno, che, appartenendo ad una data

---

[1]) Natorp. *Forschungen* etc. pag. 6.

[2]) Vedi Schanz. *Beiträge zur Vorsokr. Phil.* Göttingen 1867, pag. 2 e segg.

scuola, facesse la storia di altre scuole rivali, forse non sarebbe difficile ammetterle. Qui, invece, ci troviamo di fronte ad un grande pensatore, che, sulla base di un nuovo principio filosofico, cerca di confutare dottrine precedenti, perchè gli sembrava non bastassero a spiegare il contenuto del pensiero, e la realtà che ne circonda; e siamo dinanzi al fatto, che queste dottrine, anche prese dal lato migliore, non reggono assolutamente ad una critica vigorosa. Onde, anche a voler prescindere da questo, che, qualora in realtà i sofisti avessero professate idee essenzialmente diverse da quelle che loro attribuisce Platone, mancherebbe senza altro la ragion d'essere della polemica acerba di quest'ultimo, le considerazioni or ora esposte mettono in grado di affermare, che, tolte le necessarie e naturali esagerazioni, la testimonianza del discepolo di Socrate merita fede. — Se, poi, scendiamo ai particolari, troviamo continuamente una conferma del nostro modo di vedere. Anzitutto, per quel che riguarda il sofista d'Abdera, possiamo, insieme col Jackson [1]), considerare, che il Grote e il Lewes non sono sempre giusti nel rilevare la posizione di Platone verso i sofisti, nè sempre prudenti nel giudicare la sua testimonianza: poichè, sebbene egli sia sprezzante nel fare il ritratto di Ippia e Dionisodoro, e severo contro Isocrate, pure guarda Protagora con ammirazione, come, per esempio, sta a provarlo il dialogo che porta il suo nome. E, mentre egli biasima duramente negli ultimi sofisti le conseguenze dell'errore fondamentale della sofistica in genere, pure onora il genio e l'originalità dei capi del movimento, che, ove fosse stato meglio inteso, poteva produrre risultati più soddisfacenti. Difatti, nelle opere di Platone troviamo, bensì, una grande cura nel distinguere le diverse specie dei sofisti, ma, al contrario, non troviamo alcuna traccia di quella cieca ostilità, che sola potrebbe autorizzarci a non far alcun conto della sua testimonianza. E non bisogna dimenticare, come osserva giustamente il Natorp, che Platone aveva degli avversari, della cui critica doveva tenere, e di

---

[1]) *The Enc. Brit.* XXII, pag. 270.

cui effettivamente tenne conto [1]. Bastano a provarlo i ripetuti e frequenti accenni, che egli fa nel Teeteto [2] sul modo, con cui bisogna, che una disputa sia scientificamente condotta. Onde il fatto, che nessuno dei suoi contemporanei e dei suoi nemici l'accusa di alterare le opinioni degli altri, specie trattandosi dei sofisti i quali erano così ben conosciuti, parla eloquentemente in favore dell'ipotesi, che Platone riproduca nella loro integrità le teorie degli avversari da lui combattuti. — Se, poi, veniamo ad esaminare il dialogo che prende nome dal discepolo di Teodoro, l'amico di Protagora, apparisce manifesto, quanta cura ponga Platone nel rimuovere il dubbio, che l'esposizione delle dottrine protagoree non sia genuina. Ciò risulta da queste due circostanze.

a) Nel discorso tra Euclide e Terpsione, che serve d'introduzione all'intero dialogo, il primo di questi due amici racconta all'altro, che Socrate poco tempo prima della sua morte aveva avuto un lungo ragionamento con Teeteto, e che poi lo aveva raccontato a lui (Euclide). Siccome nello stesso luogo si rammenta, che Teeteto era stato ferito nella guerra corintica, e questa ebbe principio solamente nell'anno 395, ne segue che erano passati almeno quattro anni da quando Socrate (morto nel 399) gli aveva narrato il dialogo. Un tal fatto produce naturalmente nell'animo del lettore l'impressione, che Platone abbia voluto menzionare questo particolare, per sottrarsi alla responsabilità dell'autenticità delle dottrine dell'avversario. Ora, per distruggere questa impressione sfavorevole, egli fa dire allo stesso Euclide: " οὐ μὰ τὸν Δία, οὔκουν οὕτω γε ἀπὸ στόματος· ἀλλ' ἐγραψάμην μὲν τότ' εὐθὺς οἴκαδε ἐλθὼν ὑπομνήματα, ὕστερον δὲ κατὰ σχολὴν ἀναμιμνησκόμενος ἔγραφον, καὶ ὁσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην, ἐπανηρώτων τὸν Σωκράτη ὃ μὴ ἐμεμνήμην, καὶ δεῦρο ἐλθὼν ἐπηνωρθούμην· ὥστε μοι σχεδόν τι πᾶς ὁ λόγος γέγραπται „ [3].

Tutto ciò mira a dimostrare, che il dialogo letto dallo schiavo

---

[1] *Forschungen* etc. pag. 7.

[2] *Theaet.* p. 167-168

[3] *Theaet.* 143 *a.*

di Euclide sia una fedele riproduzione del discorso originale tenuto da Socrate con Teeteto.

b) Platone fa prender parte al dialogo Teodoro, che era stato amico e discepolo di Protagora, e che, quantunque poi si fosse dato esclusivamente alle matematiche, pure doveva conoscer bene le dottrine del suo maestro. Questo fatto ci assicura dell'esattezza dell'esposizione dei principii protagorei.

Quanto agli argomenti del Laas, l'analisi che faremo della prima parte del Teeteto, ne mostrerà la completa insussistenza. Per quello, poi, che riguarda le ragioni addotte dall'Halbfass, a lui si può facilmente rispondere: se Platone giudicava entrambe false le due dottrine e dell'uomo in generale e dell'uomo come individuo, perchè queste avevan comune il punto di partenza, cioè il porre l'uomo come misura delle cose, è evidente, che, colla confutazione di una di esse, egli avrebbe implicitamente confutata anche l'altra, e quindi, pur avendo l'intenzione di combattere Aristippo, non avrebbe avuto alcuna ragione di commettere una falsità storica, e attribuire a Protagora quello che questi non aveva mai detto. Combattuta e vinta la dottrina genuina protagorea nella sua vera radice, era, *ipso facto,* combattuta e vinta anche quella di Aristippo, la quale nella sua radice appunto era identica colla teorica del sofista d'Abdera, e se ne differenziava solo per una determinazione speciale. Inoltre, se Platone considerava le tendenze egoistiche ed individualistiche come reali *conseguenze* della dottrina protagorea, è chiaro, che egli doveva, anzitutto, intendere il principio protagoreo in senso individuale: altrimenti, sopra di che avrebbe poggiata la sua deduzione? Le due proposizioni, ad esempio: è giusto quello che a ciascuno pare tale, ed: è giusto quello che è giusto per tutti gli uomini, dovevan, senza dubbio alcuno, aver un significato diverso anche davanti alla sua mente. Accade, quindi, il contrario di ciò, che l'Halbfass s'immagina. Platone non fu spinto a dare un significato individualistico al principio dell'Abderita dalle teorie individualistiche, che considerava come sue conseguenze; ma piuttosto egli non potè considerare queste

teorie come conseguenze della filosofia sofistica, se già non avesse inteso quest'ultima in senso individuale. — Nè più giusto è quello che l'Halbfass dice circa al punto di vista, secondo il quale Platone avrebbe combattuto nel Teeteto le dottrine di Protagora, supponendo, come si è veduto, che il filosofo ateniese le giudichi alla stregua della propria teoria delle idee. Il suo errore consiste, come a noi sembra, in ciò, che egli considera il sistema platonico come un tutto, che sia uscito in una volta sola organato e compiuto dalla mente dell'autore, e che questa sia una di quelle menti rigorose, che, in ogni loro prodotto, procedono strettamente fedeli a certi loro principii, da cui per volger di tempo non declinano giammai [1]. Per contrario, il pensiero di Platone si va a poco a poco modificando e svolgendo nel tempo. 'E la data a fissare pel Teeteto è così incerta, che non può assolutamente trarsi da ciò argomento alcuno circa il punto di vista, secondo cui le filosofie precedenti sono ora considerate.

Platone, poi, nel Teeteto non è così lontano dal principio protagoreo, come l'Halbfass mostra di credere: egli l'accetta riguardo alle sensazioni — 179*c* περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται, χαλεπώτερον ἑλεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς — e, riguardo alle altre cose, non lo respinge del tutto — 183*c* οὔπω συγχωροῦμεν αὐτῷ πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι, ἂν μὴ φρόνιμός τις ᾖ —.

Possiamo, dunque, concludere: che non vi ha alcun serio argomento, il quale ci autorizzi a respingere assolutamente la testimonianza platonica, sebbene questa debba essere accolta con una certa precauzione.

Aristotele.

Nell'esaminare la credibilità delle notizie, che il filosofo di Stagira fornisce sulle dottrine di Protagora, due sono le quistioni,

---

[1]) Vedi Chiappelli. *Dell' Interp. pant.* ecc. Firenze 1881, pag. 47.

cui dobbiamo rispondere: *a)* a quali fonti egli le attinse? *b)* come ve le attinse?

I. — Il modo, con cui Aristotele entra a parlare dei principii del Sofista, non porge veramente, di per sè stesso, alcuna indicazione precisa, dalla quale si possa conchiudere, che egli li abbia tratti dalle opere originali di lui. In prova di ciò basta citare i seguenti passi:

M. γ. 4. 1007 *b* 22 ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, καὶ ἀνάγκη ὁμοίως ἄμφω αὐτοὺς ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι· εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι.

M.K,6. 1062 *b* 13. Παραπλήσιον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ καὶ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Πρωταγόρου· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, οὐθὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως.

Mι. 1053 *a* 35. Πρωταγόρας δ' ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι μέτρον ὥσπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον.

Mβ2. 699 *a* 3. ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλὰ ὥσπερ Π. ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας.

Pβ 2. 4. 1402 *a* 25. Καὶ τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα.

Ma da tal fatto non può, tuttavia, dedursi, che egli si sia valso di fonti secondarie semplicemente: perchè, come ben osserva lo Zeller [1]), egli suol indicare molto di rado le fonti, dalle quali derivano le sue notizie sopra le dottrine dei suoi predecessori. Una parte dei dialoghi platonici viene, bensì, da lui espressamente citata; ma, per le parti più importanti del sistema platonico, questi vengon nominati come fonti così poco, come le discussioni orali, alle quali Aristotele principalmente si attiene. Si fa spesso menzione delle dottrine socratiche; ma noi non sappiamo nulla degli scritti, dai quali il filosofo è stato istruito sopra di esse. Se dovessimo fondarci soltanto sopra di lui, non sapremmo nulla nè del

---

[1]) *Aristoteles u. Philolaos.* Hermes 1875, pag. 180.

Protagora di Platone, nè di Senofonte e dei suoi scritti socratici. Di Antistene ed Aristippo son citate alcune proposizioni: che Aristotele abbia avuto dinanzi gli scritti di costoro, non può punto dedursi dal modo con cui la citazione è fatta; mentre, d'altra parte, difficilmente può mettersi in dubbio, che egli li abbia letti. — D'altronde, abbiamo nel caso nostro qualche indizio per poter credere, che lo Stagirita tragga le sue notizie anche dai libri originali di Protagora.

Fra tutti i sofisti lui solo egli accoglie tra i filosofi, e ne confuta le dottrine insieme con quelle di Eraclito, come innanzi abbiam menzionato: onde questa circostanza ne induce ad opinare, che Aristotele ne avesse letto almeno le opere più importanti, specie perchè queste conducevano alla negazione del principio di contradizione, che da lui era posto come norma suprema della conoscenza.

Che poi egli avesse letto anche il Teeteto di Platone, è un fatto, di cui non puossi dubitare; giacchè l'attesta egli stesso [1], e parecchi degli argomenti, che adduce contro Protagora, si limitano a ripetere quello, che già aveva detto Platone [2].

II. — Venendo, ora, alla seconda questione, è da osservare, che Aristotele aveva l'abitudine di ricordare, prima di esporre la sua dottrina, le opinioni espresse dai filosofi precedenti sul medesimo soggetto; affinchè, per mezzo del loro esame e della loro confutazione, potesse apparecchiare il terreno alle proprie teorie. Ma, nel fare ciò, egli aveva per iscopo la scienza, non la storia della scienza: onde egli, partendo dal concetto che la filosofia è la ricerca del " διότι ", la scienza delle cause, procede in modo, che riconduce i sistemi precedenti, e li giudica alla stregua dei suoi principii metafisici; e, non potendo rinvenire in essi quella concretezza e determinazione di idee, e quella esattezza di locuzione

---

[1]) Mγ 5. 1010*b* 12.

[2]) *Theaet* 181 *c* — τδ 2. 122 *b* 26, 152 *c* — ψγ 3. 428 *a* 24. Vedi anche Bonitz — *Index Aristot.* pag. 598.

che vi corrisponde, è costretto a ridurre i concetti altrui in forme tutte sue proprie. È naturale perciò, che le sue notizie non possano essere accettate, in tesi generale, senza riserva; poichè è chiaro, che, col suo metodo, si corre spesso il pericolo di alterare, più o meno profondamente, il significato storico della teoria, della quale egli cerca la somiglianza o dissomiglianza coi suoi proprî principî, e rispetto a problemi, che non erano ancora sorti, quando quella teoria era apparsa. Per la qual cosa ben a ragione osserva il Bonitz [1]: " nec nos fallere debet quod Aristoteles cum rescissa suo ex ordine et contextu veterum philosophorum placita in alienum impingit et suum in usum convertit, interdum a veritate aliquantum deflectit ". Tutto ciò acquista maggior valore, specie se si considera, come nota il Natorp [2], che gli scritti di lui (a noi, per questo rispetto, pervenuti) erano destinati alla scuola soltanto: onde egli non doveva tener conto della critica degli avversari, circa la precisione e l'esattezza nel riprodurre le dottrine altrui.

Sesto Empirico.

Dopo Platone ed Aristotele, lo scrittore più importante, pel numero e pel valore delle notizie sulla dottrina protagorea, è senza dubbio Sesto Empirico.

È difficile determinare il tempo della sua vita. Secondo l'ipotesi dell'Haas [3], sarebbe fiorito fra il 180 e il 120 *d. C.*; e in ciò egli è seguito dal Brochard [4] e anche dal Windelband [5]. Ancor più incerto è il luogo, dove Sesto svolse la sua attività intellettuale, variando questo, secondo le diverse opinioni dei critici, fra

---

[1] Bonitz. *Ad Met. Comment.* pag. 66. Vedi anche Chaignet. *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne.* Paris 1873. I. Preface XXV e segg.

[2] *Forschungen*, pag. 52.

[3] *De Philosoph. scept. successionibus.* Würzburg 1875.

[4] *Les scepti. grecs.* Paris 1887.

[5] *Geschichte der alten Philosophie.* Nordlingen 1888.

Roma [1]), Alessandria [2]) e Cima presso Smirne [3]). Sesto inoltre fu medico, e scrisse di medicina: ma non si sa con certezza, a quale scuola medica appartenesse. — Lasciando, però, da parte tali quistioni, pel nostro scopo a noi basta esaminare il suo intento filosofico, le sue fonti, e il suo rapporto con la filosofia di Protagora. Di lui son pervenute le " Πυρρώνειαι ὑποτυπώσεις „ in tre libri, e due altre opere, le quali sogliono esser comprese sotto il titolo di " Adversus Mathematicos „, e di cui l'una (lib. 1-6) tratta della grammatica, rettorica, geometria, aritmetica, musica ed astronomia, l'altra (lib. 7-11) delle teorie logiche, fisiche ed etiche, criticate dal punto di vista scettico.

Lo scopo, a cui mirava Sesto, era quello stesso che animava la nuova Accademia: lottare contro il dommatismo, e distruggerlo. Egli se ne distingue, però, quanto al modo della critica. Dice di non voler fermarsi ai particolari, come fecero Clitomaco e " ὁ λοιπὸς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν χορός „: perchè questi, penetrando nel campo altrui, e disputando col partire da ciò che gli avversari dommatici ammettevano, si erano indugiati troppo nel confutarli. Egli, invece, vuol esaminare soltanto le dottrine principali e più generali (τὰ κυριώτατα καὶ τὰ συνεκτικώτατα), convinto, che, cadute queste, cadranno anche le rimanenti; allo stesso modo che, negli assedî delle città, coloro che distruggono il fondamento delle mura, abbattono nel medesimo tempo le torri da queste sorrette [4]). Lo scettico, quindi, deve, pel bene che vuole all'umanità (διὰ τὸ φιλάνθρωπος εἶναι), sanare l'arroganza e la temerità dei dommatici; e deve seguire il metodo, che hanno i medici nel curare le malattìe del corpo: come questi agli ammalati gravemente dànno gravi, a quelli leggermente, leggiere medicine, così egli deve usare

---

[1]) Haas. *Leben des Sextus Emp.* pag. 15-23

[2]) E. Pappenheim. *Der Sitz der pyrrhon. Skept.* — Vedi *Archiv für Geschichte der Philos.* Band I. Heft. 1.

[3]) Picavet. *Séances etc. de l'Acad. d. Scien. m.* (Institute de France). Dec. 1888, pag. 887.

[4]) *Adv. Math.* IX, 1.

poderosi argomenti contro le dottrine che sono più forti, più deboli, contro quelle che sono più facili a confutare.

Se dell'intendimento filosofico, da cui era mosso Sesto Empirico nel comporre i suoi libri, possiamo parlare con più che sufficiente sicurezza, non è lecito, tuttavia, dire altrettanto circa le fonti, onde egli avrebbe tratto le dottrine dei filosofi dommatici che combatte. Pure, nello stato attuale della ricerca dossografica, si può ammettere, che egli si sia ispirato certamente a Enesidemo, dal quale pare che derivasse gli argomenti più solidi della sua critica, e che si sia valso degli scritti di Timone il Sillografo, di Menodoto, che fu il suo vero maestro, di Posidonio, Asclepiade, e di uno stoico che visse fra il tempo di Seneca e degli Antonini. A questi si debbono aggiungere anche gli Accademici [1]. In generale, quindi, egli adopera fonti attendibili; come, ad esempio, si può vedere dalle notizie che riferisce sulle teorie di Democrito e di Gorgia, nelle quali, contro Aristotele, la veridicità della sua fonte è testimoniata, nel primo caso, da Teofrasto, e, nel secondo, dallo scritto περὶ Γοργίου, che prima falsamente si attribuiva ad Aristotele medesimo, ma il quale, benchè oramai si riconosca universalmente che non gli appartiene, è nondimeno della vecchia scuola peripatetica, e il cui autore, come l'Apelt [2]) ha dimostrato, non è privo nè d'ingegno, nè di coltura [3]).

Riguardo al nostro soggetto, le notizie, che Sesto offre sulle dottrine protagoree, si possono dividere in due gruppi: quelle che riferisce nell'opera " Adversus mathematicos ", e quelle riportate nelle " Πυρρώνειαι ὑποτυπώσεις ". Per quanto s'appartiene alle prime, possiamo anzitutto affermare, che esse non sono derivate nè da Platone, nè da Aristotele, per la ragione che Sesto, o per dir meglio la sua fonte, cita sotto il titolo di " καταβάλλοντες " il libro, che Protagora avrebbe iniziato col famoso πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, mentre Aristotele non conosce affatto alcun titolo, e

[1]) Credaro. *Lo scetticismo degli Acad.* Roma 1888, pag. 70-71.

[2]) *Neue Jahrbücher* etc. 1886.

[3]) Natorp *Forschungen*, pag. 56.

Platone gli dà quello di " ἀλήθεια ", come innanzi fu visto. Al che si deve aggiungere, che, nella seconda parte della proposizione protagorea egli ha " τῶν οὐκ ὄντων " invece del platonico " τῶν μὴ ὄντων ".

Che, poi, fra i diversi autori-fonti di Sesto Empirico dobbiamo pensare subito ad Enesidemo — l'autore dei Πυρρώνειοι λόγοι — è attestato dal fatto, che i principii, che da Sesto son qui attribuiti a Protagora, ritornano altrove, nei singoli particolari dell'espressione, come principii di Enesidemo stesso [1]). Nè ciò deve far meraviglia; giacchè la diretta derivazione del Pirronismo, a cui si ricongiunge il nuovo scetticismo, dalla sofistica si manifesta, come osserva giustamente il Windelband [2]), in gran parte nel suo appoggiarsi al relativismo protagoreo. Inoltre, i notevoli versi di Timone su Protagora, riportati da Sesto [3]), fanno testimonianza del favore che il Sofista di Abdera trovò presso la Skepsis: giacchè questo giudizio così favorevole difficilmente avrebbe egli potuto ricavare da Democrito o da Platone, i quali, d'altronde, come tutti i filosofi antichi, eran da lui conosciuti soltanto per sentita dire [4]). Da Enesidemo, quindi, o direttamente o anche per mezzo di Timone, Sesto ebbe queste notizie che riferisce sulla dottrina protagorea.

Quanto alle altre, riportate nelle " Πυρρώνειαι ὑποτυπώσεις ", il Natorp [5]) non dà loro alcuna importanza, perchè non hanno origine dalla stessa fonte, anzi, secondo lui, mostrano una concezione differente dei principii del sofista d'Abdera. Secondo le " ὑποτυπώσεις " le " ὄντα ", di cui l'uomo è misura, sono cose esistenti in sè: secondo l'altra esposizione invece, l'*in sè,* tanto positivamente, quanto negativamente conoscibile, è affatto escluso. Onde

---

[1]) NATORP. Ibidem.

[2]) Op. cit. pag. 307.

[3]) *Adv. Phys.* I. 57.

[4]) Vedi: WACHSMUTH. *De Timone Phliasio ceterisque sillographis graecis.* Leipzig. 1859.

[5]) *Forschungen* etc. pag. 57-58.

il critico tedesco, dando troppa importanza alla designazione " ὕλη ῥευστή ", e alla proposizione, che questa ha la possibilità di divenir tutto, crede, che queste notizie derivino da una fonte peripatetica. Esclude, poi, il Teeteto platonico per due ragioni; prima, perchè quello che nel Teeteto è detto di non nominati seguaci di Protagora, qui viene attribuito a Protagora stesso; secondo, perchè esse notizie non rispondono completamente alla dottrina dei κομψότεροι del dialogo platonico. — Nondimeno, gli argomenti del Natorp non ci sembrano ben fondati. Anzitutto, è bensì vero, che la dottrina del " πάντα ῥεῖ ", nel Teeteto, è realmente attribuita ad alcuni seguaci di Protagora; ma è anche vero, che Platone finge, che essa era stata professata dall'Abderita stesso. Nulla, quindi, di più naturale, che Sesto abbia preso alla lettera l'esposizione platonica: e questo appare tanto più verosimile, qualora si consideri, che ciò accade anche ad uno dei critici moderni più acuti, quale è lo Zeller. In secondo luogo, è anche vero, che nell'esposizione sestiana non abbiamo tutto quello che contiene il Teeteto; ma, d'altra parte, bisogna pur riconoscere, che Sesto non ebbe lo scopo di fare una minuta e precisa esplicazione della dottrina protagorea. Piuttosto, come appare evidentemente dalle sue parole " 216 διὸ καὶ δοκεῖ (Πρωταγόρας) κοινωνίαν ἔχειν πρὸς τοὺς Πυρρωνείους· διαφέρει δὲ αὐτῶν· καὶ εἰσόμεσθα τὴν διαφορὰν ἐξαπλώσαντες συμμέτρως τὸ δοκοῦν τῷ Πρωταγόρᾳ ", egli volle ricordarne i punti principali, per mostrare che fra la scuola pirronica e Protagora vi era una certa differenza. Gli bastava, perciò, menzionare solo quei punti, dai quali, a suo parere, la diversità poteva manifestarsi più facilmente: e non gli era affatto necessario riassumere tutto quello, che era largamente esplicato nel dialogo platonico. Ma, a prescindere da ciò, l'identità fra l'esposizione sestiana e il Teeteto è molto più grande di quello, che il Natorp mostri di credere: anzi è facile dimostrare, che Sesto si fonda, in gran parte, precisamente su quel luogo del Teeteto, in cui Socrate espone la dottrina dei κομψότεροι, 156 *a-c*.

L' " ὕλη ῥευστή " risponde evidentemente, benchè in forma meno

precisa, al " τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν ": qualora si consideri, che l'interpretazione più probabile di questa " κίνησις " non è già la " mera motio " voluta dal Frei [1]), ma piuttosto quella di " cose che si muovono ", come sostiene la maggior parte dei critici moderni [2]). — Il " ῥεούσης αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι " non può al certo indicare un accrescimento o una diminuzione di materia, perchè questo non darebbe alcun significato nel contesto del discorso; ma piuttosto deve significare, che le cose mosse si vanno incontro l'una all'altra, e si uniscono fra loro, anzichè respingersi a vicenda. Risponde, quindi, alle parole platoniche: " τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον τὸ δὲ πάσχειν· ἐκ δὲ τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ ". — Similmente il " καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων " ha il preciso riscontro in tutta la teoria esposta da Platone: che anzi gli esempi delle malattie, e del sonno o veglia, sono identici a quelli portati nel Teeteto 168*d* e 159*b*. — Infine, è da considerare la teoria: " λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται· τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφόρους αὐτῶν διαθέσεις· τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν ἃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι φαίνεσθαι δύναται, τοὺς δὲ παρὰ φύσιν ἃ τοῖς παρὰ φύσιν ". — È chiaro da queste

---

[1]) *Quaest. Protag.* pag. 79.

[2]) Il Weber (*Quaest. Protag.* pag. 26) dice appunto: « Platone auctore duo genera motionis sunt, sed neque activa, neque passiva motio sola per se existit, immo suspensum est ex singularum rerum natura, quam mutua inter se ratione accipiunt, quaenam illarum aut active aut passive moveatur ». — E il Sattig (*Zeitschrift f. Philos.* etc. 1886, pag. 383) scrive: « Für uns bedeuten die behandelten Worte (« τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν ») nichts als: alles ist Bewegung und nichts als Bewegung; das heisst, im ewigen nimmer ablassenden Flüss ist alles in Weltall begriffen ». — Vedi pure: Schanz: *Beiträge* etc. Göttingen 1867, I, Heft. pag. 71.

ultime parole specialmente, che l' "ὕλη" non può prendersi nel senso Aristotelico della materia indeterminata, che aspetta dalla forma ogni sua determinazione: pare piuttosto, che la materia abbia già delle determinazioni per sè stessa, e che ognuna di queste apparisca a chi può apparire, in altri termini a chi è disposto ed è adatto a riceverla. Onde ci sembra, che l'unica spiegazione possibile sia questa, che si abbia a che fare colla teoria esposta nel Teeteto del ποιοῦν-πάσχον, interpretata però nel senso, che ognuno dei due termini esista indipendentemente dall'altro. Prendiamo ad esaminare l'esempio, addotto da Platone, di Socrate ammalato e di Socrate sano che beve il vino. Socrate è il "πάσχον", il vino il "ποιοῦν": è naturale, quindi, che il vino, essendo "ποιοῦν" abbia il potere di produrre una volta la sensazione di amaro, l'altra quella di dolce: il vino perciò può essere in sè stesso tutto ciò che appare, amaro e dolce: dipende soltanto dalla condizione del "πάσχον" il decidere, se di lui debba apparire il potere di produrre, fare la sensazione di dolce e il vino dolce, o di produrre, fare la sensazione di amaro e il vino amaro. Quindi proprio quello che dice Sesto: "τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν, ἃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι φαίνεσθαι δύναται· τοὺς δὲ παρὰ φύσιν ἃ τοῖς παρὰ φύσιν". — Se, dunque, d'altra parte consideriamo, che i due termini "τὸ πρός τι" e "ὕλη" ebbero nella epoca postaristotelica un uso tanto universale, che da essi soltanto non può punto dedursi, che derivino da uno scrittore peripatetico, ci appare sicura la conclusione, che l'esposizione sestiana derivi in questo luogo certamente dal Teeteto [1]).

Se, ora, noi veniamo a considerare il rapporto che passa tra lo scrittore, di cui qui si tratta, e la filosofia protagorea, dobbiamo anzitutto osservare, che, date le sue disposizioni di mente e di volere, le quali non avevano altro scopo tranne quello di abbattere il dommatismo, egli doveva essere mirabilmente idoneo

---

[1]) Anche l'Heat (*Journal of Philology*. XVII (1888) pag. 216) crede, che Sesto abbia attinto dal Teeteto; ma non ne adduce alcuna prova.

a comprendere le dottrine del sofista di Abdera, che alla loro volta erano state la negazione di un'altra specie di dommatismo, quello, cioè, che precedette l'epoca socratico-platonica. Questo ha tanto maggior valore, ove si aggiunga, che il nuovo scetticismo, di cui sta a capo Enesidemo, e a cui apparteneva Sesto, si moveva, nelle sue linee fondamentali, come innanzi è stato ricordato, sulla via del vecchio, il quale da parte sua si ricollegava strettamente alle teorie sofistiche, specie protagoree, sulla relatività della sensazione. A dare, poi, un'importanza ancora più grande alle sue notizie contribuisce un altro fatto, messo in piena luce dal Brochard [1]) nella sua opera sugli scettici greci. Questi, che dovette minutamente esaminare gli scritti di Sesto, viene alla conclusione, che, in tesi generale, egli è guidato, nell'esporre le dottrine altrui, da un sentimento d'imparzialità, e da un'accuratezza ed un'obbiettività, che difficilmente si trova negli altri storici antichi di filosofia. Da ciò appunto nasce la sua cura costante di ricorrere ai testi originali, e citarli senza tacerne il contenuto, e di esporre gli argomenti degli avversari nel loro pieno valore, senza affievolirli o modificarli in alcun modo, convinto com'è della verità dello scetticismo, e, quindi, persuaso, che, per quanto forti possano sembrare le ragioni dei dommatici, queste non reggeranno alla sua critica prudente [2]). Onde noi possiamo concludere, che le notizie, che vengon da lui sulla dottrina protagorea e non sono attinte al Teeteto, debbon esser riguardate come tali da esprimerne sostanzialmente il vero significato.

In questo breve e sommario esame, che abbiam creduto neces-

---

[1]) Op. cit. pag. 324, 326, 327.

[2]) Fra i contemporanei, oltre il Brochard, anche il Natorp crede attendibili le informazioni, che provengono da Sesto. Egli le giudica atte a completare e a correggere talvolta quelle dateci da Aristotele, che non è sempre preciso, nè imparziale riguardo ai filosofi che lo precedettero. Il Credaro, poi, unendosi ai due critici su menzionati, stima Sesto Empirico, per le dottrine fondamentali della nuova Accademia, « il testimonio più idoneo e veritiero » (Op. cit. pag. 91).

sario premettere all'esposizione della dottrina protagorea, perchè essa riuscisse obbiettiva e libera da preconcetti il più che fosse possibile, noi non facciamo parola di Laerzio Diogene, che pure fu per molto tempo la fonte principale e si può dire il libro di testo per la storia della filosofia greca. Ma ciò per la ragione; che in entrambi i luoghi, in cui parla del principio di Protagora [1]), egli si riferisce espressamente al Teeteto e all' Eutidemo. — Delle altre testimonianze di minor valore ci occuperemo, quando sarà opportuno esaminarle.

Una graduatoria, infine, delle fonti riuscirebbe nel caso nostro interamente inutile, giacchè tutte sono fra loro d'accordo.

B.

Dopo che si è visto, qual grado di credibilità spetti alle fonti, di cui ci serviremo nell'esporre la filosofia teoretica di Protagora, passiamo a raccogliere e ad esaminare le notizie da queste tramandate. Nel far ciò, tenteremo di riunire tali notizie sotto due classi distinte fra di loro. Di esse l'una comprenderà le notizie che gli autori sopra menzionati dànno espressamente come testuali parole del sofista: l'altra comprenderà le notizie, che son presentate come interpretazioni e spiegazioni di scrittori posteriori.

I. — Platone.

Fra i dialoghi del filosofo ateniese dànno informazioni riferentisi al nostro soggetto il Teeteto, il Cratilo e l'Eutidemo. Riguardo alla relazione temporale di questi tre scritti, noi crediamo più probabile l'opinione del Ribbing [2]), che, cioè, il Teeteto sia stato composto prima degli altri due. Tuttavia incominciamo dal Cratilo per la ragione, che si trova in esso nettamente

---

[1]) IX, 8; 51, 53.

[2]) Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre I, 246. Questa opinione è accettata anche dal NATORP. *Archiv* ecc.; III, 352.

rilevata la posizione della dottrina protagorea di fronte all'eraclitismo. Questa circostanza ne gioverà per l'esame della prima parte del Teeteto, nella quale le due dottrine sono fra loro intrecciate; e potrà far vedere quello che si appartiene a ciascuna di esse.

a) Cratilo [1]).

I passi, che riguardano Protagora, sono i seguenti:

385 *e* φέρε δὴ ἴδωμεν, ὦ Ἑρμόγενες, πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ' αὖ σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί· ἢ ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὐτῶν βεβαιότητά τινα τῆς οὐσίας;

386 *c* εἰ Πρωταγόρας ἀληθῆ ἔλεγε καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀλήθεια, τὸ οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ, τοιαῦτα καὶ εἶναι.

386 *d* εἴπερ ἂν ἑκάστῳ δοκῇ, ἑκάστῳ ἀληθῆ ἔσται.

386 *d* ἑκάστῳ ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ὄντων.

È chiaro, che le tre ultime proposizioni hanno tanto valore, quanto la prima, di cui non sono che esplicazione; e che, perciò, a questa dobbiamo rivolgere il nostro esame, per vedere quanto di storico essa contenga. Dal modo (ὡς ἄρα) con cui la frase " ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ'αὖ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί " è introdotta, si rende per lo meno dubbio, se queste siano parole originali di Protagora, o un'esplicazione di Platone. Ma a render più verosimile la seconda delle ipotesi ora accennate contribuisce la circostanza, che precede la frase " ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ "; donde pare, che l'altra " ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ'αὖ σοί, τοιαῦτα δ'αὖ σοί " sia una spiegazione platonica del principio protagoreo, messa per confermare la sua identità poco in-

---

[1]) I dubbi sollevati dallo Schaarschmidt contro l'autenticità di questo dialogo (*Die Sammlung d. plat. Schriften*. Bonn 1866, pag. 245-277) non sono punto giustificati. Vedi — Bonghi. *Dialoghi di Platone tradotti* Vol. V, pag. 118-128.

nanzi affermata (indicata dall'ὥσπερ) col principio " ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ ". — Noi non ci fermeremo più a lungo su tale quistione, che è davvero insolubile per mancanza di documenti. — Originario di Protagora è il principio " πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον ". Ora, questa dottrina è citata da Platone in sostegno di una delle due opinioni intorno alla quistione dell'ὀρθότης ὀνομάτων. Lasciando da parte le diverse interpretazioni, che i filologi moderni hanno dato di questa " ὀρθότης ", pel nostro scopo a noi basta osservare, che Platone dice, che su questo punto vi erano due dottrine opposte. Di esse l'una era rappresentata da Ermogene, fratello del sofista Callia; l'altra da Cratilo, seguace della scuola eraclitea tanto coerente, che, come attesta Aristotele, stimava non si dovesse parlare, ma muoveva solamente il dito, e rimproverava ad Eraclito l'aver detto, che non è possibile entrar due volte nello stesso fiume: giacchè egli credeva nemmeno una volta [1]). Ora, sebbene non abbiamo documenti per potere stabilire, quanto risalga veramente ad Eraclito, e quanto invece appartenga a Cratilo di quello che vien detto sul linguaggio, non vi ha alcun dubbio, che il principio fondamentale, su cui poggia la dottrina di Cratilo, sia da riferire al filosofo di Efeso. Le due dottrine sono le seguenti:

L'una è: 383 *a*. Κρατύλος φησὶν ὅδε ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα, ὃ ἄν τινες ξυνθέμενοι καλεῖν καλῶσι τῆς αὑτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλ' ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν.

L'altra è: 384 *d*: καὶ μὴν ἔγωγε (Ἑρμογένης).... οὐ δύναμαι πεισθῆναι, ὡς ἄλλη τίς ἐστιν ὀρθότης ὀνομάτων ἢ ξυνθήκη καὶ ὁμολογία. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἄν τίς τῳ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι καὶ ὀρθόν. κἂν αὖθίς γ' ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῇ, οὐδὲν ἧττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου, ὥσπερ τοῖς οἰκέταις ἡμεῖς μετατιθέμεθα. οὐ γὰρ φύσει ἑκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων. — 385 *d*: οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε .... ὀνόματος ἄλλην ὀρθότητα ἢ

---

[1]) Met. Γ. 1010 *a* 12.

ταύτην, ἐμοὶ μὲν ἕτερον εἶναι καλεῖν ἑκάστῳ ὄνομα, ὃ ἐγὼ ἐθέμην, σοὶ δὲ ἕτερον, ὃ αὖ σύ. οὕτω δὲ καὶ ταῖς πόλεσιν ὁρῶ ἰδίᾳ ἑκάσταις ἐνίοις ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς κείμενα ὀνόματα, καὶ Ἕλλησι παρὰ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, καὶ Ἕλλησι παρὰ τοὺς βαρβάρους.

La differenza fra le due dottrine, come osserva giustamente il Bonghi [1]), consiste in ciò, che, nella prima, il vocabolo è creato in modo, che chi costituisce il suono in cui esso consiste, lo conforma alla natura della cosa da indicare, nell'altra, invece, il vocabolo è creato così, che il suono onde è costituito, senza alcuna attinenza alla cosa detta, è scelto ad indicarla d'accordo tra due o più persone. Con questa seconda ipotesi Platone identifica la dottrina di Protagora " πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον ": ond'è chiaro, che la differenza si risolve in questa, che, mentre per la scuola eraclitea la misura della cosa sta nella cosa medesima, a cui l'uomo deve conformarsi, per Protagora, invece, la cosa in tanto è cosa, ha una natura, in quanto questa le è data dall'uomo. Per Platone, quindi, queste due scuole erano storicamente agli antipodi, e, non che avere una qualche comunanza, nella loro radice si escludevano a vicenda. — Inoltre: Platone attesta, che, per la scuola eraclitea, la maggior parte dei vocaboli esprime l'essenza delle cose come posta nel moto [2]). Onde, se a questa dottrina egli oppone il principio protagoreo, è evidente, che Protagora non aveva mai insegnato il flusso perenne dell'universo: altrimenti, con questa affermazione da parte di Protagora, sarebbe scomparsa ogni differenza tra le due ipotesi. E di ciò abbiamo una prova ancora più esplicita. Insieme ai discepoli di Eraclito sono messi anche " ἄλλοι πολλοί " nel sostenere il movimento universale: ma da questi " ἄλλοι πολλοί " è escluso di necessità Protagora per la ragione, che di loro Platone parla come di suoi contemporanei — ταῦτα οὖν πότερόν ποθ' οὕτως ἔχει ἢ ἐκείνως, ὡς οἱ περὶ Ἡράκλειτόν τε λέγουσι, καὶ ἄλλοι πολλοί — [3]),

---

[1]) Op. cit. pag. 110.

[2]) *Crat.* 439 *c.*

[3]) *Crat.* 440 *d.*

mentre, allorchè fa menzione del sofista d'Abdera, parla di lui, rappresentandolo (come era in realtà) come già morto da un pezzo — ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγε = εἰ Πρωταγόρας ἀληθῆ ἔλεγε. — In ultimo: da questo luogo del Cratilo [1]) ricaviamo una cosa molto importante anche pel nostro fine; vale a dire l'attestazione esplicita da parte di Platone, che, man mano che nella sua mente si andava formando e determinando la dottrina delle idee, intorno a lui vi erano altri filosofi, a cui non apparteneva Protagora, (all'infuori degli eraclitei propriamente detti) i quali, accordandosi con questi ultimi, davano una soluzione differente al problema speculativo. Chi siano costoro, cercheremo dedurre da un attento esame della prima parte del Teeteto. Qui, intanto, è a fare un'altra considerazione. Come osservava acutamente lo Schleiermacher [2]), sotto la forma di una ricerca sulla relazione del nome alla cosa nominata, vi è nel Cratilo un'importante trattazione sulla relazione della parvenza all'essenza. Per questo rispetto, la differenza fra Protagora e la scuola eraclitea consiste in ciò, che, per il primo, si ha l'equazione parvenza = essenza, per gli altri, invece, l'essenza è in sè e per sè, senza dipendere dall'apparire. Onde, se Platone ha visto in modo così giusto la divergenza fondamentale fra queste due filosofie, è naturale, che dobbiamo andar molto cauti, quando, in altri luoghi, le unisce insieme; ed è manifesto, che bisogna indagare esattamente, che cosa egli voglia con ciò indicare.

β) **Teeteto.**

Il soggetto del dialogo è: che cosa può chiamarsi cognizione scientifica? ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν; — Dalle tre differenti risposte date a questa domanda tutto lo scritto si divide in tre grandi parti. La prima di esse è quella che a noi importa, e si estende fin al 183*c*. In questa prima parte sono esaminate e discusse tre cose:

[1]) *Crat.* 439-440.

[2]) Op. cit. II, 254. Ribbing etc.

a) la teoria, che la sensazione sia scienza, αἴσθησις=ἐπιστήμη

b) il principio di Protagora, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος

c) il principio eracliteo, πάντα κινεῖσθαι

in modo, però, che le due ultime sono intrecciate fra loro ed eguagliate alla prima. Onde si domanda: quali parti del dialogo Platone riferisce esclusivamente a Protagora, e le considera come sua dottrina?

a) Dal 152*a* fin al 152*c* (φαίνεται), in cui per la prima volta si fa menzione di Protagora, è, senza alcun dubbio, riferito a lui tutto quello che ivi vien detto. La difficoltà vera e grande comincia col 152*d*-157*d*; poichè, in queste pagine, si espone una teoria della sensazione, nella quale i principii protagorei ed eraclitei sono fra loro collegati e strettamente connessi. Si dice, infatti, che nulla è in sè e per sè, e che tutto, invece, diviene per il movimento e per la mescolanza delle cose tra loro: giacchè niente è, ma tutto si muove e diventa. Il colore, ad esempio, che volgarmente si crede che *sia* qualche cosa, al contrario non è nell'occhio, e neppure fuori di esso, ma sempre in moto (μεταξύ τι) fra l'oggetto e l'occhio, e variante con ogni soggetto percipiente. Anche il soggetto non è mai simile a sè stesso, ma muta continuamente. Tutto è, quindi, relativo: sei dadi sono più che quattro e meno che dodici. Ma quale è il principio fondamentale, su cui posa questa dottrina? Questo principio è, che tutto è moto, e che il moto ha due forme, attività e passività: di qui sono originati infiniti fenomeni anche in due forme, senso ed oggetto del senso: e tali fenomeni nascono insieme. L'occhio e l'oggetto a lui conveniente (σύμμετρον) s'incontrano insieme, e producono la bianchezza, ad esempio, e la sensazione della bianchezza: l'occhio diviene pieno di vedere, e non diventa vista, ma occhio veggente; e l'oggetto si riempie di bianchezza, e non diviene bianchezza, ma bianco. Se uno dei due elementi si fosse incontrato con un altro, il prodotto sarebbe stato diverso. Ogni sensazione si risolve, quindi, in una simile combinazione di agente e paziente. Presi separatamente, di nessuno di questi due elementi può dirsi nulla

di fisso: l'agente può divenire un paziente, e il paziente un agente. Di qui sorge la riflessione generale, che niente è, ma tutto diventa: nessun nome può trattenere o fissare le cose [1]).

Questa dottrina è attribuita a Protagora. Ora, che essa non si trovasse nelle opere del Sofista, lo attesta Platone stesso, quando, prima di esporla, fa dire a Socrate: " ἆρα οὖν πρὸς Χαρίτων πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν; " Evidentemente, se questa teoria era esposta negli scritti di Protagora, Platone non avrebbe detto, che era un segreto confidato soltanto ai suoi discepoli. — D'altra parte, che si tratti in realtà di un insegnamento verbale del sofista, è impossibile ammettere per le seguenti ragioni. Si è visto, che a base fondamentale della teoria è posto il principio eracliteo " πάντα ῥεῖ ". In un altro luogo del dialogo, invece, Platone parla di una semplice coincidenza, rispetto all'opinione ἐπιστήμη = αἴσθησις, delle due filosofie, protagorea ed eraclitea; " 160*d* παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ αἴσθησις, καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι. " Con maggior precisione ancora divide il filosofo ateniese le due dottrine, quando sta per finire la discussione, dopo averle dimostrate una per una insussistenti: " 183*c* οὐκοῦν, ὦ Θεόδωρε, τοῦ τε σοῦ ἑταίρου ἀπηλλάγμεθα, καὶ οὔπω συγχωροῦμεν αὐτῷ πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι, ἂν μὴ φρόνιμός τις ᾖ. ἐπιστήμην τε αἴσθησιν οὐ συγχωρησόμεθα κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον. " Questa separazione apparisce di più, qualora si consideri, che già prima

---

[1]) Il RICK (*Neue Untersuchungen über den platonischen Theaetet* 1891. Nr. 479) crede, che siano due distinte teorie, e che la prima termini all'esempio dei dadi. Ma ciò sembra impossibile. Le volute due teorie, come il RICK stesso riconosce, sono sostanzialmente la stessa cosa. Quindi è ben naturale il supporre, che PLATONE abbia prima dato un abbozzo sommario della teoria, e poi, dopo aver esposto alcune obbiezioni, un'esposizione minuta, la quale appunto togliesse di mezzo le enunciate obbiezioni.

aveva Platone condotto di per sè solo il principio protagoreo alla dottrina ἐπιστήμη=αἴσθησις. Inoltre, dal breve esame, che abbiam fatto del Cratilo, siamo giunti al risultato, che Protagora, anche secondo Platone, era in assoluta opposizione agli eraclitei e non aveva in alcun modo insegnato la dottrina del moto universale. Al che è da aggiungere, come osserva giustamente il Natorp [1]), che, ove egli avesse sostenuto una siffatta teoria — " ἔστιν οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται " — avrebbe dovuto parlare, nell'esporre il suo principio, non di " ὄντα " e " μὴ ὄντα ", ma di " γιγνόμενα " e " μὴ γιγνόμενα ". Quindi, l'ipotesi d'un insegnamento orale non è ammissibile.

In terzo luogo, che non si abbia a che fare con un'invenzione platonica, lo dice Platone stesso: 157 *d* οὐ μνημονεύεις, ὦ φίλε, ὅτι ἐγὼ μὲν οὔτε οἶδα οὔτε ποιοῦμαι τῶν τοιούτων οὐδὲν ἐμόν, ἀλλ'εἰμὶ αὐτῶν ἄγονος, σὲ δὲ μαιεύομαι καὶ τούτου ἕνεκα ἐπᾴδω τε καὶ παρατίθημι ἑκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι. — 157 *b* ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος — 157 *a* ὥς φασιν. Queste parole acquistano maggior importanza dal fatto, che egli indica chiaramente quello che è un'aggiunta sua propria: 158 *c* ἐμοῦ τοίνυν ἄκουε οἷα περὶ αὐτῶν ἂν λέγοιεν οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὁριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ. λέγουσι δέ, ὡς ἐγὼ οἶμαι, οὕτως ἐρωτῶντες. — Nè, poi, ve ne sarebbe stata una ragione sufficiente: giacchè egli combatte la dottrina ἐπιστήμη=αἴσθησις, e la mostra non bastevole di per sè sola, senza punto riferirsi nè ad Eraclito, nè a Protagora.

Quale ipotesi, adunque, rimane? Qualora si consideri, che Platone dice, che Protagora avrebbe insegnato in segreto questa dottrina ai suoi " μαθηταί ", e appresso aggiunge: 155 *e* χάριν οὖν μοι εἴσει, ἐάν σοι ἀνδρός, μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν ὀνομαστῶν τῆς διανοίας τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην συνεξερευνήσωμαι αὐτῶν; — 156 *a* ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι, ὧν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν —; e che, d'altra parte, dal Cratilo risulta chiaro, che, oltre agli eraclitei, vi erano " ἄλλοι πολλοί ", i quali sostenevano la dottrina " ὡς ἰόντων ἁπάντων

1) *Forschungen* etc., pag. 22.

ἀεὶ καὶ ῥεόντων „, sorge di per sè la supposizione, che si tratti di seguaci mediati o immediati di Protagora, i quali credevano di dare un appoggio più valido alle dottrine protagoree, mettendo a loro base l'eraclitismo.

Perchè, dunque, Platone espone questa teoria sotto il nome di Protagora? Naturalmente, per serbare la verisimiglianza al dialogo, egli non poteva far discorrere Socrate personalmente di dottrine, che erano sorte, secondo tutte le probabilità, qualche tempo dopo la sua morte: in caso contrario, l'anacronismo sarebbe stato troppo manifesto. Ad evitarlo, egli usa il mezzo di far dire a Socrate, che Protagora aveva confidato questi principii soltanto ai suoi discepoli, e che questi ultimi avevano tradito il segreto [1]). Tutta la nostra ipotesi, poi, viene maggiormente confermata dal fatto, che non è verosimile, come nota il Peipers, [2]) che Platone andasse a combattere un pensatore, morto da un tempo abbastanza lungo, solo con lo scopo di dare un'esplicazione storico-critica dei suoi principii, e di mostrarne l'insufficienza di fronte alla filosofia di Socrate. Platone, invece, voleva esercitare la sua efficacia sul mondo scientifico che lo circondava: onde, come è sua propria dottrina quella che egli lascia esporre dal suo geniale maestro, così sono anche opinioni dei suoi contemporanei quelle che egli pone in bocca agli oppositori di Socrate nei suoi dialoghi. Con ciò, è naturale, non si vuol dire, che fra la persona, posta in iscena, e le dottrine del contemporaneo, a cui Platone vuol alludere, non vi sia alcuna relazione: anzi questa è necessaria. Ma la critica deve indagare quello che tocchi a ciascuno di essi.

Qui, intanto, si può ancora osservare, che, ove si esamini attentamente il principio protagoreo, come si trova nella dottrina che sopra abbiamo esposto, di leggieri si scorge, che esso è sostanzialmente trasformato. Protagora aveva detto: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος: tutto, quindi, non era “ αὐτὸ ἐφ'αὑτό „, era, invece, rela-

---

[1]) Vedi NATORP. *Forschungen* etc. pag. 25.

[2]) *Untersuchungen* etc. Leipzig 1874. I, 267.

tivo, secondo lui, ma era nondimeno relativo all'uomo: l'uomo, perciò, non era una delle cose " *χρήματα* ", ma era la misura di tutte queste, e non era loro relativo. Nella teoria su menzionata, invece, il principio, che " *πάντα χρήματα* " non sono " *αὐτὰ ἐφ' αὑτά* ", è mutato nell'altro " 152 *d* ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν " [1]), in cui si passa dal *dictum secundum quid* al *dictum simpliciter*, tra le cose relative s'include anche l'uomo, si nega la sua identità, e gli si dà valore solo rispetto ad un oggetto. -- Nè questo è tutto: vi è anche un' altra essenziale mutazione. Come sopra fu visto, si distinguono due generi di movimenti " *δύναμιν τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν* ": dal loro incontro e dalla loro confricazione nascono l' αἰσθητόν, e l'αἴσθησις: onde, se il " *ποιοῦν* " è l' " *αἰσθητόν* ", il " *πάσχον* " l' " *αἴσθησις* ", è chiaro, che si ha la negazione pura e semplice del principio protagoreo, pel quale la misura, l'agente sta nell'uomo, quindi nell' " *αἴσθησις* ".

Tutto ciò prova ancora una volta, che la dottrina sopra menzionata è la risultante dell'unione di principii opposti, i quali, come è naturale, nel congiungersi, si modificano; ed è chiaro perciò, che non può appartenere al geniale inventore di uno di essi. Questi due principii si vedono nettamente indicati dalle parole, con cui si apre la discussione. " 152*d*. *a*) ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον· ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι, ἀλλ', ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρύ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν· *b*) ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· " [2]).

---

[1]) Vedi anche 153*c*.

[2]) Il Pappenheim ha cercato di dimostrare un' ipotesi, che potrebbe dirsi l'inversa della nostra. Questi, riguardo all'eraclitismo attribuito da Sesto Empirico allo scettico Enesidemo (*Der angebliche Heraclitismus des Skeptikers Aenesidems*. Berlin 1889), tenta di provare, che le dottrine, indicate come opinioni degli « Ἡρακλείτειοι », o citate con le formole « *οἱ περὶ Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον* » e « *Αἰνησίδημος καθ' Ἡράκλειτον* », contro le quali Sesto pole-

b) Dal 157 *e* al 160 *d*, niente vien riferito a Protagora, tranne la frase — 158 *a* καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι —. Infatti, esposta l'obbiezione contro la dottrina del Sofista, che vi sono, cioè, degli stati mentali, come la pazzia e il sogno, nei quali quello che appare è falso, la risposta, che vi è data, è introdotta in modo tale, che evidentemente Platone significa, che è invenzione sua propria: 158 *e* ἐμοῦ τοίνυν ἄκουε οἷα περὶ αὐτῶν ἂν λέγοιεν οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὁριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ. λέγουσι δέ, ὡς ἐγὼ οἶμαι, οὕτως ἐρωτῶντες. Testimonianza più esplicita di questa non si potrebbe trovare. — Inoltre, è d'uopo si osservi, che il " δοκεῖν „ non è adoperato più assolutamente come finora, ma è accompagnato dalla caratteristica " ἀεί „: 158 *d* ἐν ἑκατέρῳ διαμάχεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα παντὸς μᾶλλον εἶναι ἀληθῆ. — 158 *e* οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὁριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ. Vedremo in seguito l'importanza di questa distinzione.

c) Col 160 *e*-165 incomincia la critica della dottrina protagorea. Gli argomenti, addotti in queste pagine, sono i seguenti.

a) Se la verità consiste nella sensazione, e il giudizio di uno vale quanto quello di un altro, ed ognuno è il suo proprio giudice, ed ogni cosa, che egli giudica, è giusta e vera; ne segue, che gli uomini son tutti uguali rispetto alla sapienza (σοφία). —

b) Ammesso il principio protagoreo nella forma ἐπιστήμη=αἴσθησις, si deve concludere, che si conosce (ἐπίσταται) quello che si vede, si ode ecc., per esempio il suono delle parole e le lettere di un linguaggio straniero. —

c) Qualora sentire sia conoscere, nasce di necessità la conseguenza, che uno ignori quello di cui si ricorda, o, in altri termini, conosca e non conosca nello stesso tempo una stessa cosa.

---

mizza, non sono da lui attribuite ad Enesidemo stesso, ma ad una setta contemporanea di Eraclitei, i quali, per guadagnare seguaci fra gli scettici, si avvicinavano allo scetticismo, e con forzate interpretazioni tendevano a dimostrare, che Enesidemo ed Eraclito andavano d'accordo. Ma sembra, che la sua opinione non sia molto probabile. Vedi contro Natorp. *Phil. Monatshefte* etc. 1890. 72-75.

Così pure, se, chiuso un occhio, si guarda un oggetto qualsiasi, coll'occhio chiuso non lo si vede, quindi non lo si conosce, coll'occhio aperto, invece, lo si vede, quindi lo si conosce.

La seconda di queste tre obbiezioni è confutata, non appena è enunziata. Si risponde, che in realtà si conosce quello che si vede e si ode attualmente d'un linguaggio straniero. Infatti, si vede e si conosce la figura ed il colore delle lettere, e si ode e si conosce l'elevazione o l'abbassamento del loro suono; ma non si sente nè colla vista, nè coll'udito, quindi non si conosce, quello che i grammatici e gl'interpreti insegnano intorno ad esse.

Per quello che riguarda la persona, a cui si riferiscono questi argomenti, è da osservare, che già lo Schleiermacher [1]) e il Bonitz [2]) avevano accennato al fatto, che, qualora si badi all'evidente rassomiglianza dell'obbiezione esposta nel 165 *b* coi sofismi trattati nell'Eutidemo, ed anche alle espressioni adoperate per caratterizzare ciascuna obbiezione e il suo autore, " *ἄφυκτον ἐρώτημα* " 165*b* (Euth. 276 *a*), " *ἀνέπληκτος ἀνήρ* ", " *πελταστικὸς ἀνήρ* " " *μισθοφόρος ἐν λόγοις* " 165 *b-d*, difficilmente si può allontanare la convinzione, che si abbia a che fare non con argomenti inventati propriamente da Platone, ma con obbiezioni mosse da sofisti. Recentemente, poi, il Dümmler [3]), fondandosi sul fatto, che tutto ciò, che Platone dice di questo avversario di Protagora, risponde perfettamente ai costumi di Antistene: l'adattare gli argomenti all'indole del popolo (162*d* δημηγορεῖτε), il curare soltanto la verisimiglianza (162*c* τῷ εἰκότι χρῆσθε), il disputare ἀντιλογικῶς (164*c*) e δυσμενῶς καὶ μαχητικῶς (168*b*) e ἀγωνιστικῶς, e sopratutto l'obbiezione " *ἆρα οἷόν τε τὸν αὐτὸν εἰδότα τι τοῦτο ὃ οἶδε μὴ εἰδέναι*, partendo dalla quale Antistene era venuto a negare l'esistenza dell'errore, inferì facilmente, che qui si tratti di argomenti, che imitino ed esagerino precisamente quelli di Antistene. Questa ipotesi è accolta quasi generalmente. — Ora, noi sappiamo da Platone, che Protagora non disse espressamente, che

---

[1]) *Pl' Werke.* 3 A, II 1, 128. — *Anmerk.* zu 145 z. b. u. 162 z. 29.

[2]) *Platon. Studien* 2 Aufl. 49⁴.

[3]) *Antisthenica,* Berol. 1882, pag. 59-60.

l'αἴσθησις è ἐπιστήμη [1]), ma che soltanto enunciò un principio, il quale, inteso rigorosamente, conduceva a questa dottrina. Inoltre, in questo luogo appunto, il filosofo ateniese distingue specificatamente la teoria Protagorea dall'altra sulla sensazione. 164 *d* καὶ οὕτω δὴ μῦθος ἀπώλετο ὁ πρωταγόρειος, καὶ ὁ σὸς ἅμα ὁ τῆς ἐπιστήμης καὶ αἰσθήσεως ὅτι ταὐτόν ἐστιν. — Si posson, quindi, fare due supposizioni: l'una, che già Antistene avesse interpretato la dottrina del Sofista allo stesso modo che Platone, e quindi la combattesse, rilevando le conseguenze, che derivavano da questa interpretazione; l'altra, che i suoi argomenti fossero diretti contro coloro, che, dandole per base l'eraclitismo, conducevano la teoria di Protagora ad affermarsi secondo quella forma: 183 *c* ἐπιστήμην τε αἴσθησιν οὐ συγχωρησόμεθα κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον. Vedremo in seguito, dall'esame delle altre parti del Teeteto, quale di queste due ipotesi sia la vera. Per ora basti osservare, che dalle parole di Platone risulta chiaro, che erano i " κομψότεροι „ quelli, che dall'unione delle due dottrine eraclitea e protagorea giungevano alla terza ἐπιστήμη = αἴσθησις. Di ciò si ha ancora una prova molto convincente, qualora si osservi tutto quanto il passo 160*d*: " παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ αἴσθησις καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τά πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι „. Ond'è manifesto, che quest'ultima dottrina è la conseguenza o, per dir meglio, la risultante delle altre due. Questo risponde con meravigliosa precisione alle caratteristiche, che Platone dà di quei filosofi, a cui noi pensiamo si debba la detta teoria attribuire. Leggesi infatti al 186 *b*: σκέψαι τί ποτε λέγομεν κινεῖσθαί τε ἀποφαινόμενοι τά πάντα, τό τε δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει· καὶ ἐκ τούτων ἐπισκέψαι εἴτε ταὐτὸν εἴτε καὶ ἄλλο ἐπιστήμη καὶ αἴσθησις. È poi ancora da notare, che il verbo " γίγνεσθαι „ dell'ultima proposizione " αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι „

[1]) Vedi Theaet. 152 *a-c*.

si spiega in modo completo con questa ipotesi: giacchè risponde a quello, che Platone attesta sostenessero quei " κομψότεροι „ dai quali, come abbiam visto, si deve escludere Protagora: 157*b* οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ· τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὔτε ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτε ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅ τι ἂν ἱστῇ ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα „.

d) Segue ora la difesa, che Platone mette in bocca a Protagora 166*a*-168*c*: ed è realmente questo il punto di capitale importanza, per determinare quello che il filosofo ateniese vuol davvero attribuire all' Abderita.

La difesa procede a questo modo. La seconda obbiezione essendo stata già rimossa, egli comincia dalla terza, e risponde:

a) La memoria di una sensazione non è lo stesso che la sensazione.

b) Nè vi è da esitare ad affermare, che un uomo possa conoscere e non conoscere la stessa cosa, giacchè, parlando con precisione, un uomo, in differenti relazioni, non è sempre lo stesso, ma molti, anzi di numero infinito. Onde l'uomo, che conosce una data cosa, è differente dallo stesso uomo, quando questi la ignora (166*b*).

c) È inconfutabile, poi, (e questa dice che è la sua genuina teoria), che le sensazioni sono individuali, e che, essendo siffatte, quello che appare diviene per colui soltanto a cui appare. (166*c*) Con ciò si ricongiunge anche quello che è detto al 168*b*; dove, Protagora, parlando anche a nome dei suoi seguaci, invita Socrate ad esaminare accuratamente, che cosa essi vogliano significare, quando sostengono che tutto si muove.

Ora, che tutta questa giustificazione poggi sulla teoria della sensazione, che noi sopra abbiamo riassunto, non è punto da dubitare. La frase " ἢ ἐάνπερ τοῦτο δείσῃ, δώσειν ποτὲ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα, ἀλλ' οὐχὶ τοὺς καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους, ἐάνπερ ἀνομοίωσις γιγ-

νηται „ risponde perfettamente al 154 *a* — ἔχεις τοῦτο ἰσχυρῶς, ἢ πολὺ μᾶλλον, ὅτι οὐδὲ σοὶ αὐτῷ ταὐτὸν διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν; „. L'altra: " ἐξέλεγξον ὡς οὐχὶ ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν γίγνονται, ἢ ὡς ἰδίων γιγνομένων, οὐδέν τι ἂν μᾶλλον τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο, ἢ εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν, εἴη, ᾧ περ φαίνεται „ ha il suo riscontro in queste: 156 *d* ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτων συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ σύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο, ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος. — 159 *a* καὶ μὴν ὅτι γε ἄλλο, ἄλλῳ συμμιγνύμενον καὶ ἄλλῳ οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα γεννήσει; — 160 *c* Οὐκοῦν ὅτε δὴ τὸ ἐμὲ ποιοῦν ἐμοί ἐστι καὶ οὐκ ἄλλῳ, ἐγὼ καὶ αἰσθάνομαι αὐτοῦ, ἄλλος δ' οὔ; — Le altre rassomiglianze di minore importanza si vedono da sè; onde non è necessario, che siano riportate in questo luogo. Siccome, quindi, quella teoria non appartiene a Protagora, come sopra abbiamo dimostrato, si ha, che questa parte della difesa non riproduce le dottrine vere del Sofista. Nè ciò è tutto.

Platone, nell'ultima parte della confutazione della dottrina sensistica, comincia col dire: 179 *d*, προσιτέον οὖν ἐγγυτέρω, ὡς ὁ ὑπὲρ Πρωταγόρου λόγος ἐπέταττε, καὶ σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν διακρούοντα, εἴτε ὑγιὲς εἴτε σαθρὸν φθέγγεται — e indi viene a parlare della dottrina del moto universale, che è quella appunto, che è data sotto il nome di Protagora e da noi innanzi fu esposta.

Ora, poichè la difesa di Protagora è quella sola di cui ci stiamo occupando, e in questa l'unica parte, a cui si posson riferire le citate parole (riguardanti la teoria del moto perenne delle cose, teoria che non appartiene a Protagora), è quella di che adesso è quistione, è chiaro, che è ancora una volta dimostrato, che qui non abbiamo a che fare con dottrine protagoree. Ma ciò basti.

Alla prima obbiezione, che, ammesso cioè il principio di Protagora, sparirebbe ogni differenza di sapienza fra gli uomini, questi risponde, che esiste bensì una differenza, non però fra il vero ed il falso, ma fra il bene ed il male (ἀγαθὸν καὶ κακόν). È sapiente colui, il quale sa fare in modo, che a quello, cui appaiono cose cat-

tive e sono, appaiano e siano cose buone. O più chiaramente: è la medesima differenza, che s'incontra, riguardo alle cose corporali, fra la sanità e la malattia. Il maestro è il medico dell'anima: egli non deve fare, che le sensazioni (αἰσθήσεις) del suo scolare divengano vere — οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχῃ· ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ· 167 *a.* — ma che questi, invece di cattive (πονηραί), abbia buone sensazioni (χρησταί). Così anche per le città. Qualunque cosa apparisce giusta o bella ad uno stato, finchè è sanzionata da lui, è giusta e bella per lui: il sapiente, però, deve produrre questo effetto, che il bene (χρηστόν) prenda il posto del male (πονηρόν) e nell'apparire e nell'essere.

Ora, che neanche questa teoria appartenga alla dottrina protagorea, è dimostrato da quanto segue. Platone, quando comincia a confutare per conto suo la filosofia di Protagora, anzi tutto domanda, se sia giusta l'obbiezione di cui adesso abbiamo parlato, e se giustamente egli ammise per Protagora, che alcuni differiscono " περὶ τοῦ ἀμείνονος καὶ χείρονος „: indi aggiunge: 169 *e* " εἰ μὲν οὖν αὐτὸς παρὼν ὡμολόγει, ἀλλὰ μὴ ἡμεῖς βοηθοῦντες ὑπὲρ αὐτοῦ ξυνεχωρήσαμεν, οὐδὲν ἂν πάλιν ἔδει ἐπαναλαβόντας βεβαιοῦσθαι. νῦν δὲ τάχ' ἄν τις ἡμᾶς ἀκύρους τιθείη τῆς ὑπὲρ ἐκείνου ὁμολογίας „: 170 *a*, Μὴ τοίνυν δι' ἄλλων, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου ὡς διὰ βραχυτάτων λάβωμεν τὴν ὁμολογίαν „. — Onde è manifesto, che, ove egli avesse considerata quella risposta come appartenente davvero a Protagora, non avrebbe potuto scrivere queste parole. Ma abbiamo una prova ancora più esplicita. Il filosofo ateniese, dopo aver dimostrato, per mezzo di quella che Sesto Empirico chiama " περιτροπή „, che dalla teoria stessa di Protagora si deve concludere „ τὸ εἶναι σοφώτερον ἕτερον ἑτέρου, εἶναι δὲ καὶ ἀμαθέστερον „, domanda, se anche, con quella differenza fra il bene ed il male, il principio protagoreo possa sussistere, e scrive: 171 *d* ᾗ καὶ ταύτῃ ἂν μάλιστα ἵστασθαι τὸν λόγον ᾗ ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Πρωταγόρᾳ „. Indi, dopo aver applicato questa distinzione alle cose politiche, confessa chiaramente " 172 *b* καὶ ὅσοι γε δὴ μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγουσι, ὧδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσιν „; e più

oltre, quando ripiglia la discussione, interrotta dal lungo episodio sulla differenza tra la vita del filosofo e quella del retore, specifica ancora più distintamente chi essi siano: οὐκοῦν ἐνταῦθά που ἦμεν τοῦ λόγου, ἐν ᾧ ἔφαμεν τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας, καὶ τὸ ἀεὶ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ δοκεῖ „. Queste ultime parole hanno il loro pieno riscontro in altre, sulle quali innanzi abbiamo attirato l' attenzione: " 158*e* ἐμοῦ τοίνυν ἄκουε οἷα περὶ αὐτῶν ἂν λέγοιεν οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὁριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ „. — Dopo ciò, parrebbe non si dovesse punto dubitare di quanto sopra abbiamo asserito. Nondimeno il Natorp [1]), che abbiamo avuto già parecchie volte occasione di citare, emise un'opinione contraria alla nostra nelle sue acute " Forschungen „, ed è tornato a riaffermarla, poco tempo fa, in un articolo pubblicato nell' " *Archiv für Geschichte der Philosophie* „ edito dallo Stein.

Egli interpreta il 169*e* a questo modo: " liegt darin zwar, dass die fragliche ὁμολογία, aber nicht, dass auch die Sätze, aus denen sie abgeleitet wurde, dem Buche des Protagoras nicht angehören „. Con questo, però, egli viene ad introdurre una distinzione, che non ha riscontro nella realtà. L' obbiezione mossa a Protagora era " ὅτι αὐτάρκη ἕκαστον εἰς φρόνησιν ἐποίει „. Ad ovviarla, Platone gli fa dire: " 166*d* ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον. γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή. μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι: „ ovvero, più brevemente, " περὶ τοῦ ἀμείνονος καὶ χείρονος διαφέρειν τινάς, οὓς δὴ καὶ εἶναι σοφούς „. Onde non si tratta già, se, date queste che il Natorp chiama premesse, si potesse derivare da esse l' " ὁμολογία „ di Protagora, nell'ammettere che vi sia una differenza, rispetto alla sapienza, tra gli uomini, ma se Protagora concedesse realmente queste, che, anzichè premesse, erano precisamente l' " ὁμολογία „.

[1]) *Forschungen* etc. pag. 39-41.

Riguardo al 170 *a*, egli dice: " so können die „ anderen " Praemissen (nähmlich die der Vertheidigungsrede) immerhin sonstige Lehre des Protagoras sein, sei es die von seinem mündlichen Vortrag her jedem bekannt, oder in den übrigen Schriften zu finden waren. „ Ma questa interpretazione è impossibile secondo il contesto del discorso. L' " ἄλλων „ è senza dubbio in opposizione ad " ἐκείνου „, pur riconoscendosi, che si debba completare la frase " δι 'ἄλλων „, come fa il Natorp, con " λόγων „. Quindi non si tratta già di " ἄλλοι λόγοι „ dello stesso Protagora, espressi nel discorso di difesa, in opposizione al " λόγος „ contenuto nel principio " πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος „, ma di " λόγοι „ appartenenti ad altri filosofi, che servivano a spiegare e modificare questo medesimo principio.

Su questo punto i commentatori più autorevoli sono tutti d'accordo. Fra i più recenti basti citare il Jowett [1]) e il Campbell [2]). Il primo traduce il periodo suddetto così: „ Then let us obtain from his own statement, in the fewest words possible, the basis of agreement „; l'altro poi, nella sua ben nota edizione critica del Teeteto, va più oltre, completa il " δι 'ἄλλων „ con " ἀνδρῶν „ e traduce: " Not through any third person, but from the data supplied by himself. „

Ma a prescindere da tutto questo, ove fosse vera l'interpretazione del Natorp, si verrebbe alla conseguenza, che, da una parte, Platone direbbe, che Protagora, sia a voce sia per iscritto, ammise e fece consistere la sapienza nel mutamento del male in bene, e dall'altra parte Platone stesso, nel medesimo tempo, colle parole — εἰ μὲν τοίνυν αὐτὸς παρὼν ὡμολόγει — affermerebbe, che Protagora non sostenne in alcun modo una siffatta dottrina. La prova, quindi, di togliere ogni valore alle indicazioni stesse di Platone (le quali però non sono state tutte, come si è visto, esaminate dal critico tedesco), non è riuscita.

---

[1]) *The Dialogues of Plato.* Oxford 1871, Vol. III, pag. 393.

[2]) *The Theaetetus of Plato.* Oxford 1883, pag. 104.

Venendo, poi, agli argomenti svolti da Protagora nella sua difesa, il Natorp crede, che i primi di essi, fin al 166*c*, appartengano a lui soltanto in generale, ma non siano ricavati dalla teoria propria del Sofista. Ne sarebbe segno il modo con cui sono introdotti: "οἷά περ ἂν ἐγὼ ἀποκριναίμην." Il 166*c-d*, invece, esprimerebbe la sua vera dottrina: e ciò per la forma asseverativa, con la quale questa è esposta: "γενναιοτέρως ἐπ' αὐτὸ ἐλθὼν ὃ λέγω", "ἐγὼ γάρ φημι", "ὡς γέγραφα", "καὶ λέγω". Il rimanente, infine, a cominciare dal 166*e*, sarebbe una libera perifrasi (Umschreibung) e forse un ampliamento (Erweiterung) della dottrina protagorea.

Ora, a prescindere dagli argomenti che sopra abbiamo esposto e i quali non sono punto scossi dalla critica del Natorp, si può, prima d'ogni altro, osservare, che l'"οἷά περ ἂν ἐγὼ ἀποκριναίμην" si riferisce evidentemente a tutto il discorso di difesa; e che il "γενναιοτέρως ἐπ' αὐτὸ ἐλθὼν ὃ λέγω" e l'"ὡς γέγραφα" non possono avere altro significato, se non questo, che, lasciandosi da parte le conseguenze che si potevan trarre dalla dottrina protagorea, si venisse a considerare la dottrina in sè medesima.

Riguardo, poi, a quelle forme asseverative è da notare, che esse si rincontrano anche nelle parti, che sono considerate dal Natorp come una perifrasi o piuttosto un ampliamento, quindi come non appartenenti a Protagora: 167*b* καὶ τοὺς σοφοὺς πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν — 167*b* φημὶ γὰρ καὶ τούτους — 168*b* σκέψει τί ποτε λέγομεν. Neanche queste ragioni, adunque, sono valide.

L'ultimo argomento addotto dal Natorp è il seguente: "Platon könnte mit der dichterischen Freiheit, die man dem Dialog wohl zugestehen muss, den Protagoras sagen lassen, was er in Wirklichkeit nicht gesagt hatte, vielleicht auch ebenso nicht ein mal gesagt haben würde: allein die dichterische Freiheit hört auf, wenn er ihn gegen Ausdeutungen seiner Lehre, welche deren Sinn verschieben, sich verwahren und aussprechen lässt: der wirkliche Sinn meiner Worte ist dieser, so steht im Buche geschrieben, dagegen habt ihr billiger Weise zu streiten und gegen Nichts anderes". Ora, tutto questo non è esatto: giacchè, tenuto conto

di quello che sopra abbiam detto, è sempre Socrate, (lasciandosi per adesso la quistione di chi si nasconda sotto di lui) che parla in nome suo proprio, e cerca, interpretando la dottrina protagorea in modo da sfuggire alle proposte obbiezioni, di portarle aiuto. Basta citare il passo, col quale si chiude la lunga difesa: 168*c* ταῦτα, ὦ Θεόδωρε, τῷ ἑταίρῳ σοῦ εἰς βοήθειαν προσηρξάμην κατ' ἐμὴν δύναμιν, σμικρὰ ἀπὸ σμικρῶν· εἰ δ' αὐτὸς ἔζη, μεγαλειότερον ἂν τοῖς αὑτοῦ ἐβοήθησεν „ — Possiamo, quindi, affermare con sicurezza, che tutto il discorso, messo in bocca a Protagora, non esprime, secondo che Platone stesso attesta, dottrine proprie di lui [1]).

e) Questo risultato, a cui ora noi siamo giunti, ci mette in grado di risolvere una questione, innanzi discussa, che era stata lasciata indecisa. Si trattava di stabilire, se gli argomenti, mossi contro la teoria ἐπιστήμη = αἴσθησις, fossero diretti contro Protagora in persona o contro suoi seguaci, i quali, unendo al principio protagoreo altre dottrine, lo avessero condotto a quella espressione. Ora, è provato, che le risposte, date ad esse obbiezioni nel discorso di difesa, non appartengono all'Abderita, ma ad altri, i quali accettano interamente per sè quella teoria — 168*b* σκέψει τί ποτε λέγομεν κινεῖσθαί τε ἀποφαινόμενοι τὰ πάντα, τό τε δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει· καὶ ἐκ τούτων ἐπισκέψει εἴτε ταὐτὸν εἴτε καὶ ἄλλο ἐπιστήμη καὶ αἴσθησις, ἀλλ' οὐχ, ὥσπερ ἄρτι, ἐκ συνηθείας ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων. — Inoltre, questi si difendono principalmente in base ad un principio (166*b*), che, come fu dimostrato, non appartiene in alcun modo a Protagora. — Nasce, quindi, la conseguenza, che i detti argomenti sono indirizzati contro questi ultimi. Nè ciò è tutto.

L'analisi stessa, che abbiam tentato di fare di quel discorso di difesa, offre la possibilità di determinare, quali delle rimanenti

---

[1]) Anche il Jackson è della nostra opinione, che questa teoria, la quale afferma, che la differenza di sapere consiste in quella tra il bene ed il male, non è protagorea. Egli però l'attribuisce al Socrate storico. Vedi *The Encycl. Britann.* Vol. XXII (1887), pag. 236. — Il Dümmler, al contrario, l'attribuisce ad Aristippo. Vedi contro Natorp. *Archiv* etc. III. 348.

parti del dialogo fin al 183*c*, (con cui si chiude la discussione sulla teoria sensistica), si debba ritenere che contengano dottrine protagoree. Se, infatti, si tien presente quello che ivi fu detto, apparisce ampiamente giustificata l'affermazione, che fin al 179*d* solamente i tratti 170*a*-171*d* e 178*b*-179*c* appartengono all'Abderita. La rimanente parte 179*d*-183*c* si può dividere in due: 179*d*-181*c*, e 182*a*-183*c*. — Di queste la prima contiene un'esplicazione del principio " τὰ πάντα κινεῖσθαι ", la seconda una critica della dottrina dei κομψότεροι. Nulla, perciò, di tutto questo viene attribuito a Protagora. Di ciò abbiamo un'altra prova ancora dal Cratilo. Quivi, infatti, si trova la stessa critica sull'ἐπιστήμη; e questa è diretta solo contro gli Eraclitei ed altri, dai quali è escluso l'Abderita.

Riassumendo, adunque, si può dire, che dell'intera prima parte del Teeteto solo le pagine 152*a*-152*c*, 170*a*-171*d* e 178*b*-179*c* possono servire di fonte per l'esposizione della dottrina protagorea [1]).

[1]) Nota — Nè di minore importanza è l'altra conseguenza che esce fuori da questo esame, l'attestazione, cioè, da parte di Platone, dell'esistenza di una scuola sensistica, la quale, partendo dal principio protagoreo, vi congiungeva la dottrina di Eraclito del moto universale, e perciò, trasformandola in un certo modo, veniva alla conclusione: ἐπιστήμη = αἴσθησις. Infatti Platone, dopo aver finto che questa dottrina sensistica era stata affidata in segreto da Protagora ai suoi scolari, (finzione che aveva lo scopo di far sì, che ne potesse parlare Socrate), vien poi man mano sempre più determinando i filosofi, a cui essa apparteneva. Il primo accenno è nel 155*e* ἐάν σοι ἀνδρός, μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν ὀνομαστῶν — e 156*a* ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι, ὧν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν. — Una precisa determinazione comincia col 158*e* ἐμοῦ τοίνυν ἄκουε οἷα περὶ αὐτῶν ἂν λέγοιεν οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὁριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ. — Dopo l'allusione 160*d* κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον — questa diventa sempre maggiore nel 168*b* σκέψει τί ποτε λέγομεν, κινεῖσθαί τε ἀποφαινόμενοι τὰ πάντα τό τε δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει· καὶ ἐκ τούτων ἐπισκέψει εἴτε ταὐτὸν εἴτε καὶ ἄλλο ἐπιστήμη καὶ αἴσθησις —, e nel 177*c* ἐν ᾧ ἔφαμεν τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας καὶ τὸ ἀεὶ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ. — Gli elementi principali della teoria vengono enu-

merati specificatamente nel 181*c* - 182*c*, dove se ne fa un riassunto — ποῖόν τί ποτε ἄρα λέγοντες φασὶ τὰ πάντα κινεῖσθαι — μέμνησαι γάρ που καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ὅτι οὕτως ἐλέγομεν, ἓν μηδὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι. Infine, si fa una netta distinzione fra quelli che non seguivano integralmente e del tutto il principio di Protagora, e i fedeli discepoli di costui:

a) 172*b* καὶ ὅσοι γε δὴ μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγουσι, ὧδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσι [1]).

b) 179*b* ἴθι δὴ οὑτωσὶ ἐρωτῶμεν Πρωταγόραν ἤ ἄλλον τινὰ τῶν ἐκείνῳ τὰ αὐτὰ λεγόντων.

Tutto questo serve a spiegarci, forse un po' più precisamente, l'organismo della prima parte del Teeteto [2]). Come aveva giustamente osservato il Peipers [3]), l'interesse e lo scopo di Platone era quello di combattere le dottrine contemporanee, che si opponevano alla sua; giacchè egli comprendeva, che questa non sarebbe stata mai accettata, finchè quelle si fossero mantenute in fiore. D'altra parte poi, anche prescindendo da questa ragione, man mano che nella sua mente si andava formando e determinando la sua propria teoria, egli doveva sostenere una lotta interna tra i principii già da altri espressi ed accolti, ed i suoi, che pure sorgevano per l'insufficienza dei primi. Tanto più se, riguardo al nostro soggetto, si considera, che Platone, nella sua prima gioventù, aveva seguito l'Eraclitismo ed era stato discepolo di Cratilo [4]), ed anche in seguito mantenne il flusso eracliteo rispetto al mondo sensibile. Tutto, quindi, contribuiva a far sì, che egli desse un'esposizione critica della scuola sensistica, la quale era il suo naturale avversario. Siccome, poi, questa scuola partiva da Protagora, ma vi mescolava le dottrine del

---

[1]) Generalmente, ci pare, non è intesa nel suo vero significato la frase ὧδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσι. Per non citare altri, il Campbell traduce: « Proceed somewhat on this wise in their philosophy »; e il Jowett « and this is the philosophy of many who do not altogether go along with Protagoras ». A noi sembra, che il vero senso di quelle parole sia questo: siccome il principio protagoreo conduceva alla negazione di ogni differenza fra gli uomini, così alcuni cercavano di sfuggire a quest'ostacolo, ammettendo che vi fosse una differenza, bensì non tra il vero e il falso, ma tra il male ed il bene, e questa differenza chiamavano σοφία. 166*d* καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλὰ αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.

[2]) Vedi Bonitz. *Platonische Studien*. III Auflage. Berlin 1886, pag. 47-92.

[3]) Op. cit. loc. cit.

[4]) *Met.* I, 6, 687*a* 32.

filosofo efesino, niente v' ha di più spontaneo, che il metodo ed il processo logico, che noi crediamo abbia tenuto Platone.

Prima d'ogni altra cosa, infatti, egli, secondo noi, fa menzione del principio protagoreo nella sua forma originaria (152*a* - 152*c*): indi espone ampiamente la teoria sensistica, distinguendo i due principî fondamentali su cui essa poggiava (152*d*), aggiungendovi di suo alcuni argomenti che dovevano servire a meglio consolidarla (152*d* - 160*e*), e parlando delle risposte date da questa scuola alle prime obbiezioni, che le si muovevano contro, e dalle quali pareva uscisse vittoriosa. Poi ne comincia una critica rigorosa, combattendola successivamente nelle due proposizioni fondamentali, la protagorea e l'eraclitea, e mostrando anche, per quello che si riferisce alla prima di esse, che non poteva punto sorreggersi, neppure colle modificazioni apportatevi dai filosofi sensisti.

Riguardo a quest'ultima parte, solamente per maggiore chiarezza, riassumiamo gli accenni e le indicazioni fornite dal filosofo Ateniese.

Dopo il 168*b* σκέψει τί ποτε λέγομεν, κινεῖσθαί τε ἀποφαινόμενοι τὰ πάντα, τό τε δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει — (confronta il 177*c* ἐν ᾧ ἔφαμεν τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας καὶ τὸ ἀεὶ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ δοκεῖ) egli esamina il principio protagoreo, e, dopo averlo mostrato insufficiente, aggiunge: 179*d* προσιτέον οὖν ἐγγυτέρω, ὡς ὁ ὑπὲρ Πρωταγόρου λόγος ἐπέταττε καὶ σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν διακρούοντα, εἴτε ὑγιές, εἴτε σαθρὸν φθέγγεται — e critica la dottrina sensistica secondo questo punto di vista.

In tal modo, si comprende anche l'organismo della conclusione espressa nel 183*c*. La scuola sensistica sosteneva la teoria ἐπιστήμη = αἴσθησις; e Platone già fin dal principio del dialogo aveva detto, che la dottrina protagorea, di per sè sola, conduceva allo stesso risultato, tanto più, poi, nella forma che assumeva nella menzionata dottrina sensistica. Onde egli, che, fido discepolo di Socrate, aveva una profonda convinzione della realtà del sapere e del conoscere, e questo problema poneva a capo di tutta la ricerca scientifica, e vedeva che in quel modo la vera scienza era dichiarata impossibile, dall'analisi fatta trae la conseguenza, che entrambi i principî, dai quali quella teoria era dedotta, non sono una base sicura.

Di qui apparisce naturale il passaggio all'ultimo ramo della prima parte del Teeteto, di cui finora non abbiamo parlato perchè estraneo al nostro soggetto, ad investigare, cioè, se questa teoria, considerata in sè stessa, fosse sufficiente a spiegare il contenuto del pensiero.

Passiamo, ora, ad esaminare questi tratti del dialogo, e a vedere quanto di storico essi contengano sulle dottrine protagoree, col separarlo da ciò che possa apparire come esplicazione del filosofo ateniese. La risposta a tale quistione è resa molto facile dal modo stesso, secondo cui i principii del sofista sono esposti.

È tratta certamente dalle opere stesse di Protagora la proposizione: 152*a* φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι. Invero, dalla domanda „ἀνέγνωκας γάρ που „, e dalla risposta di Teeteto „ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις „ apparisce manifesto, che Platone stesso vuol far risaltare, che si tratta di parole autentiche del sofista. Non altrettanto, però, può dirsi del periodo seguente: „οὐκοῦν οὕτω πως λέγει ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ; — Λέγει γὰρ οὖν οὕτως „. Pria di tutto, come nota giustamente il Seliger [1]), dal „λέγει „ non si può trarre alcun argomento per istabilire, che questa sentenza derivi da Protagora, e non possa contenere, al contrario, un'interpretazione da parte di Platone: poichè il verbo „λέγειν „ come il latino „dicere „ ed il tedesco „meinen „ si usa non solo nelle citazioni testuali, ma anche nelle esplicazioni da parte di colui che cita. Anzi si può aggiungere col Romundt [2]), che: „λέγω selbst erscheint in dieser Reihe (nämlich der vielen Wörter, welche „sagen „ bedeuten) als das Verbum, dessen Sinn nicht so sehr auf die Form, als auf den *Inhalt des Sprechens* gerichtet ist „. Se, poi, si considera la forma, con cui quelle parole sono citate, bisogna riconoscere francamente, che è Platone piuttosto, come avevano notato il Peipers [3]) e l'Halbfass [4]), che spiega in tal modo il principio protagoreo. E certo l'assentimento da parte di Teeteto non può significare altro, tranne che questi l'aveva inteso alla medesima guisa che Platone. Solo si potrebbe

---

[1]) *Neue jahrb. f. Phil. und Paedag.* 1886. pag. 403-404.

[2]) Vedi Teichmüller. *N. Studien etc.* I, Heft. pag. 169.

[3]) Op. cit. pag. 44.

[4]) Op. cit. pag. 12.

osservare col Campbell[1]) e col Natorp [2]), che la ripetizione delle stesse parole nel Cratilo 385*e* - 386*a* farebbe supporre invece, che si tratti di una spiegazione appartenente a Protagora; se però, anche in questo luogo, la stessa forma di citazione (ὡς ἄρα) non cagionasse lo stesso dubbio, e quindi non lasciasse libero il campo all'ipotesi, che è una spiegazione platonica, la quale è ripetuta identicamente in entrambi i casi, appunto perchè è sempre Platone che la dà. — La medesima incertezza, nella quale, tuttavia, deve prevalere l'ipotesi, che si abbia a che fare con un esempio scelto da Platone, per mettere in chiaro l'interpretazione da lui poco avanti data della dottrina del Sofista, si ha nel 152*b* fin alla parola „ ἔοικεν „.

Dopo questo, secondo che egli stesso fa comprendere, il rimanente del 152*b* e il 152*c* fino alla parola „ φαίνεται „ appartengono a Platone. Infatti, se egli dice, che Protagora aveva professato una dottrina la quale in fondo s'accordava colla teoria ἐπιστήμη=αἴσθησις, benchè questi si fosse espresso diversamente (τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα), è giusto concludere, che debbono essere attribuite a lui quelle proposizioni che servono da termini di passaggio dall'una all'altra. Queste cominciano evidentemente col 152*b*, com'è indicato dalla particella „ οὐκοῦν „ [3]).

Veniamo, quindi, al 170*a*. Se si considera il modo, con cui è citata la sentenza: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φ η σ ί π ο υ ᾧ δοκεῖ; — φησὶ γὰρ οὖν: e lo si riscontra con quello usato nel 152*a* (φησὶ γάρ που) [4]), in cui si enunzia un principio che è da tutti riconosciuto per protagoreo, bisogna di necessità concludere, che anche qui si ha a che fare, ove anche non con precise parole di Protagora, almeno con un concetto reso nella sua genuina purezza. — Il resto del 170*a* - 171*c* e il 178*b* - 179*c* contengono solo una

---

1) Op. cit. pag. 37.

2) Op. cit. pag. 15.

3) Erroneamente, perciò, il Rick (op. cit. p. 4) crede, che appartenga a Protagora tutto il passo 152 a-d.

4) Vedi anche *Theaet.* 161*c*.

critica della dottrina protagorea. Noi ce ne occuperemo, quando esporremo le esplicazioni, che Platone ha dato del principio dell'Abderita.

Concludendo, adunque, possiamo affermare, che il Teeteto offre due proposizioni autentiche di Protagora:

a) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι.

b) τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ.

γ) Eutidemo.

Le notizie, che questo scritto platonico offre sulla dottrina protagorea, debbono esser considerate come di importanza secondaria. E ciò per la ragione, che qui non abbiamo un'esposizione vera e propria di questo o quel principio protagoreo: ma solo dopo che ha fatto menzione di una teoria appartenente ad Eutidemo, (il quale fa parte dell'ultimo gruppo dei Sofisti, i così detti nuovi sofisti) Platone dice, che ciò avevano insegnato anche Protagora ed altri ancora più antichi [1]). Questo deve far credere, che non si tratti già di una dottrina peculiare all'Abderita, ma di un concetto molto generale a cui potevasi pervenire da diversi principii: onde da esso non è lecito trarre nessuna conseguenza, o precisare alcuna affermazione su questo o quest' altro punto della teoria del sofista.

Ci serviremo, quindi, delle notizie fornite dall'Eutidemo, quando sarà opportuno, ma senza attribuir loro un eccessivo valore.

II. — Aristotele.

Se, da una parte, il filosofo di Stagira, come già innanzi abbiamo osservato, per l'indole sua stessa e per lo scopo pel quale egli parla dei filosofi a lui anteriori, è una fonte molto meno impor-

---

[1]) Allude evidentemente a Parmenide.

tante di Sesto Empirico e anche di Platone per quanto si riferisce al nostro soggetto, nondimeno, dall'altra parte, egli è utilissimo per le notizie che porge sulle relazioni tra la dottrina protagorea e l'eraclitea. E ciò specie ove si consideri il risultato, a cui siamo pervenuti nel capitolo precedente. Due, quindi, sono le questioni, rispetto alle quali Aristotele potrebbe fornire dati bastevoli, perchè fosse lecito risolverle: l'una riguarda quell'esplicazione del principio del sofista, la quale è data da Platone espressamente come protagorea: l'altra versa sui rapporti fra la teoria dell'Abderita e quella del filosofo Efesino.

I luoghi, che si riferiscono alla teorica protagorea della cognizione, son questi: Mγ 5. 1007*b* 22-1008 resp Aγ 33. 89*a* 26, ψγ 3. 427*b* 3 (cf. 2. 426*a* 21) — Mι 1. 1053*a* 35 — Mϰ 6. 1062*b* 13 — Mϑ 3. 1047*a* 6 — Mβ 2 998*a* 3. Pβ 24 1407*a* 25.

a) Ma dobbiamo confessare francamente, che da essi l'incertezza, che riguarda l'autenticità della seconda delle proposizioni dell'Abderita, non vien punto rimossa. Infatti, a prescindere dagli altri passi i quali contengono solo degli accenni molto generali, anche quei due (Mγ. 5. 1007*b* 22-1008 e Mk 6. 1062*b* 13), ove se ne parla con una certa ampiezza, non offrono ragioni positive, perchè la quistione si decida in un senso piuttosto che nell'altro.

Nel secondo si legge: καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, οὐθὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως: onde dall'espressione “ λέγων „, come innanzi fu notato, non può trarsi alcun argomento decisivo. Benchè, poi, nel primo si dica: εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα: e quindi si dia come genuina dottrina protagorea (ὁ Πρωταγόρου λόγος) questa che corrisponde perfettamente all'esplicazione introdotta dal “ λέγων „; tuttavia neanche una tal circostanza può metterci in grado di fare alcuna affermazione. È noto, invero, come Aristotele citi sempre quello che egli considera come pensiero fondamentale di un dato filosofo, per giudicarlo alla stregua dei suoi propri principi: per la qual cosa, ove si ammette che la esplicazione, di cui si tratta, sia produzione sua, non offre alcuna difficoltà il vederla esposta come teoria originaria protagorea.

b) Più proficue, invece, sono le notizie riguardanti la seconda delle quistioni proposte. Cominciamo dal Mγ. 5. 1007*b* 22.

A questo punto, Aristotele difende il principio di contradizione contro la dottrina dell'identità di essere e non essere proclamata da Eraclito. Ma, dopo, egli non parla già di Protagora, sibbene di altri filosofi, i quali anch'essi combattevano questa suprema norma logica. Indi fa menzione di Protagora; ma lo mette assieme con Anassagora, Democrito, Empedocle, Parmenide, e riconduce la loro teoria, che tutto ciò che appare è vero, alla medesima origine, l'aver identificato il pensare col sentire. Poi cita un' ulteriore ragione, che serve di base alle ultime di queste teorie, il considerare, cioè, tutta la natura in movimento, e parla di Cratilo come di colui che spingeva agli estremi questa dottrina. E, solo dopo che ha addotto parecchi argomenti contro di essa, torna a parlare di Protagora e alla critica dei suoi principii. Di qui è chiaro, come osserva giustamente il Peipers [1]), che non viene in luce un diretto appoggiarsi della dottrina protagorea all'eraclitea, per quanto facile sarebbe riuscito all'autore il farlo rilevare. Nè, poi, d'altra parte può parlarsi di identità di principii fra Protagora ed Eraclito: anzi Aristotele stesso esplicitamente attesta, che questi erano differenti, e che solo aveva luogo fra loro una identificazione nelle loro ultime conseguenze, rispetto al principio di contradizione. Giova riportare integralmente le sue parole: ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, καὶ ἀνάγκη ὁμοίως ἄμφω αὐτοὺς ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι· εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι· πολλοὶ γὰρ τἀναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὥστε ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι· καὶ εἰ τοῦτ' ἐστίν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντα ἀληθῆ· τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες· εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύσουσι πάντες.

Alla stessa conclusione siam portati dall'esame del secondo dei

[1]) Op. cit. pag. 683.

luoghi presi a considerare, M k 6. 1062 b 13 [1]). Invero, Aristotele afferma anzitutto, che tra il principio eracliteo e quello di Protagora vi è solo una semplice rassomiglianza (παραπλήσιον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ καὶ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Πρωταγόρου); e mette in vista questa rassomiglianza per mezzo del medesimo ragionamento fatto nel passo or ora citato. Indi, dopo aver detto che è facile ribattere questa obbiezione, qualora si consideri il principio da cui parte, scrive: 1062 b 21 ἔοικε γὰρ ἐνίοις μὲν ἐκ τῆς τῶν φυσιολόγων δόξης γεγενῆσθαι, τοῖς δὲ ἐκ τοῦ μὴ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἅπαντας γιγνώσκειν, ἀλλὰ τοισδὶ μὲν ἡδὺ τόδε φαίνεσθαι, τοισδὶ τοὐναντίον. Il Bäumker interpetra queste parole nel senso [2]): " Einigen scheine derselbe (der Satz des Protagoras) aus der Meinung der Naturphilosophen erwachsen zu sein, dass nichts aus dem Nichtseienden, sondern alles aus dem Seienden werde, anderen dagegen aus der Beobachtung, dass von ein und demselben Gegenstande nicht alle die gleiche Auffassung hätten, indem ein und dasselbe Ding dem einen süss, dem anderen sauer erscheine "; onde conclude, chè abbiamo una prova dell'indipendenza di Protagora da Eraclito in ciò, che Aristotele, parlando dell'origine della dottrina protagorea, non la riconduce in nessun modo alla teoria eraclitea del flusso perenne di tutte le cose. Ma è da osservare, che sebbene letteralmente questa interpretazione non sia impossibile, nondimeno è da preferirsi quella data dal Bonitz [3]): " Einige nämlich scheinen von der Lehre der Naturphilosophen aus auf diese Ansicht gekommen zu sein, andere von der Erfahrung aus, dass nicht alle über denselben Gegenstand dasselbe erkennen, sondern dies bestimmte Ding Einigen süss scheint, Anderen entgegengesetzt ". Che, infatti, lo Stagirita voglia parlare non delle opinioni, che altri avevano sull'origine della

---

[1]) Se anche, come a noi pare, il libro K deve esser considerato come spurio, nondimeno è innegabile, che esso è di origine peripatetica, ed, almeno nella 1ª parte, appartiene ai primi tempi della scuola aristotelica. Noi, in questo luogo, continuiamo a citarlo, come se fosse di Aristotele.

[2]) *Das Problem d. Materie* etc. Münster 1890 pag. 98.

[3]) *Arist.' Metaphysik — übersetzt* von Bonitz. Berlin 1890, pag. 228-229.

dottrina protagorea, ma degli argomenti, che da questi e da quegli altri seguaci di essa erano realmente addotti in suo favore, apparisce manifesto dal fatto, che nei paragrafi successivi egli viene a combattere uno per uno questi argomenti. E la difficoltà nasce appunto da ciò, che fra questi argomenti ve ne sono parecchi, i quali si fondano esclusivamente sulla dottrina eraclitea. Ora però, lasciando da parte, perchè estraneo al nostro soggetto, quello che Aristotele dice del primo gruppo di questi argomenti, (i quali appartenevano ad alcuni filosofi da lui non nominati), rispetto al secondo gruppo, dobbiamo pria di ogni altro osservare, che non tutta intera la critica di Aristotele, nè tutti gli argomenti che la critica stessa dimostra addotti a sostegno della dottrina protagorea, sono dal filosofo di Stagira attribuiti personalmente a Protagora: ciò pel modo con cui vengono esposti, " τοῖς δέ ". Una delimitazione abbastanza precisa sarà facile scoprire, qualora si abbia presente, che le formole, sotto le quali Aristotele in questo luogo considera le due dottrine eraclitea e protagorea, sono le seguenti: per la prima: τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι; e per la seconda: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως. Questa diversità di formole, unita col fatto che lo Stagirita cerca di stabilire un' identità di contenuto fra di esse, prova chiaramente, che la dottrina protagorea si sviluppò ed acquistò una fisonomia ed un valore tutto suo proprio, senza dipendere in alcun modo dall' eraclitismo.

Ora, dal 1062 *b*, 30 la critica è rivolta esclusivamente contro la prima di queste due formole, come risulta chiaro dalle parole di Aristotele: ciò dura fin al 1063 *a* 11. Da questo punto in poi, fin al 1063 *b* 7, essa è indirizzata contro l'altra. Dopo un primo argomento, sul quale torneremo in seguito, Aristotele scrive: 1063 *a* 16 ἔτι δ' εἰ κίνησις ἔστι καὶ κινούμενόν τι, κινεῖται δὲ πᾶν ἔκ τινος καὶ εἴς τι, δεῖ ἄρα τὸ κινούμενον εἶναι ἐν ἐκείνῳ ἐξ οὗ κινήσεται καὶ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ, καὶ εἰς τοδὶ κινεῖσθαι καὶ γίγνεσθαι ἐν τούτῳ, τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀντίφασιν μὴ ἀληθεύεσθαι κατ' αὐτούς. Che questo si riferisca alla formola eraclitea, è provato dall' ultima proposizione, la quale è in intima rispondenza con le altre: 1062 *b*, 15-16: τὸ αὐτὸ συμ-

βαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τἆλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας λεγόμενα φάσεις; e 1009 *a*, 12-14: καὶ εἰ τοῦτ' ἐστίν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντα ἀληθῆ· τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες. — Che lo stesso debba dirsi dell'argomento successivo, è dimostrato dalle parole: φαίνονται γὰρ οὐχ ἥκιστα τὰ κατὰ τὰς ἀντιφάσεις ταὐτοῦ κατηγορεῖν ἐκ τοῦ τὸ ποσὸν ὑπειληφέναι μὴ μένειν ἐπὶ τῶν σωμάτων διὰ τὸ καὶ εἶναι τετράπηχυ τὸ αὐτὸ καὶ οὐκ εἶναι: similmente dell'altro che segue, dalle proposizioni: τί γὰρ μᾶλλον τοῦτο ἄρτος ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν; ὥστε οὐθὲν ἂν διέχοι φαγεῖν ἢ μὴ φαγεῖν. Anzi, a proposito delle ultime parole di questo argomento: καίτοι οὐκ ἔδει μὴ διαμενούσης παγίως μηδεμιᾶς φύσεως ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ἀλλὰ ἀεὶ πασῶν κινουμένων καὶ ῥεουσῶν: è da notare, che Aristotele dà altrove questi pensieri esplicitamente come propri della scuola eraclitea: Met. I. 6. 987 *a* 32. ἐκ νέου γὰρ συγγενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων: e XIII. 4. 1078 *b* 12. Συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστε εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· — Dei due ultimi argomenti, infine, è inutile dire, che si ricongiungono strettamente colle parole poco innanzi citate: quindi senza dubbio alcuno si riferiscono a dottrine dei seguaci del filosofo di Efeso.

Nondimeno il Peipers, osservando che nelle due proposizioni: οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως e καίτοι γ' οὐκ ἔδει μὴ διαμενούσης παγίως μηδεμιᾶς φύσεως ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, si ripete la medesima espressione, παγίως, che egli stima sia stata usata da Protagora, inclina a credere, che essa sia caratteristica, perchè si accetti l'ipotesi di un'intuizione eraclitea da parte dell'Abderita [1]). Anzi tutto, però, si può notare, che nel principio veramente fondamentale, qual'è dato da Platone, e, più tardi, da Sesto Empirico e Laerzio Diogene, il παγίως non si trova affatto.

---

[1]) Op. cit. pag. 684.

Nel caso nostro, poi, i concetti espressi da quelle due proposizioni sono essenzialmente opposti, giacchè l'uno ammette, l'altro nega l' „ εἶναι „; oltre che nulla ne impedisce dal supporre, che questa parola avesse assunto fin da quei tempi un significato generale, come più tardi presso Platone [1]), ed Aristotele stesso [2]), o che Protagora, pur prendendo il concetto del „ παγίως „, non fosse perciò obbligato a prendere anche il contenuto della dottrina eraclitea. Ma a prescindere da tutto questo, è poi realmente dimostrato, che Protagora adoperò questa parola; o non si deve credere piuttosto, che essa appartiene ad Aristotele, giacchè nella proposizione riportata da Platone: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ, non si rinviene in alcun modo? È chiaro, quindi, che neanche questo dubbio, il cui valore è in ogni caso minimo, può far ostacolo a quanto sopra abbiamo affermato.

Veniamo ora al primo argomento, di cui innanzi fu sospeso l'esame. Esso è il seguente: 1063 *a* 11 ὅλως δ' ἄτοπον ἐκ τοῦ φαίνεσθαι τὰ δεῦρο μεταβάλλοντα καὶ μηδέποτε διαμένοντα ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐκ τούτου περὶ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιεῖσθαι. Ora, se si considera, che nel linguaggio aristotelico l'espressione τὰ δεῦρο equivale l'altra τὰ αἰσθητά, come risulta chiaramente dal passo Mkl. 1059 *b* 28 λέγω δ' ὅτι τὰ μαθηματικὰ μὲν μεταξύ τε τῶν εἰδῶν τιθέασι καὶ τῶν αἰσθητῶν οἷον τρίτα τινὰ παρὰ τά εἴδη τε καὶ τὰ δεῦρο — e ancora da M. A. 9. 991 *b* 30; M. B. 6. 1002 *b* 15 —; e d' altra parte si osserva, che l'argomento su citato risponde perfettamente all'altro del 1063, *b* 28, che noi abbiam visto esser riferito da Aristotele esclusivamente agli eraclitei, non vi ha alcun dubbio, che anche esso appartenga a questi ultimi, o a filosofi loro affini, e non a Protagora. Nè si dimentichi, che le stesse parole τὰ δεῦρο si trovano anche nel terzo argomento, il quale porta l'impronta manifesta, che è proprietà della scuola del filosofo Efesino.

Questo periodo poi — ὅλως δ' ἄτοπον.... ποιεῖσθαι — che poco

---

[1]) Vedi Rep. V. 479 *c* — Tim. 49 *a* etc.

[2]) Vedi P. β 13. 1389 *b* 19.

innanzi fu riportato, mostra con molta evidenza, che con esso Aristotele passa, nella sua critica, ad un' altra serie di prove e di ragioni, le quali non hanno nulla a che fare con quelle, che finora egli aveva discusse. Innanzi, difatti, egli aveva esaminato solo il " τό γε μὴν ὁμοίως ταῖς δόξαις καὶ ταῖς φαντασίαις τῶν πρὸς αὐτοὺς διαμφισβητούντων ": e questo principio è quello che ha il suo preciso riscontro nel " τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως " — ed è soltanto attribuito a Protagora nel luogo, dove si fa menzione della sua dottrina.

Riassumendo, adunque: se Aristotele, dopo che ha esposto la genuina teoria del Sofista, rivolge la sua critica non contro di lui solo, bensì anche contro altri filosofi, ma distingue tuttavia con precisione gli argomenti che riguardano lui in persona, e quelli che si riferiscono a questi altri che non vengon nominati, in modo tale che gli argomenti non possano in niuna guisa esser confusi fra di loro; e se, d'altra parte, si nota, che senza alcun dubbio questi argomenti sono eraclitei; che cosa vi ha di più naturale del supporre, che Aristotele voglia alludere a seguaci di Protagora, i quali per rafforzare la teoria del maestro vi congiungevano dottrine eraclitee? Così solo si capisce, perchè egli li comprenda e li combatta sotto il medesimo principio, e insieme coll'Abderita. Il risultato, quindi, che ottenemmo dall'analisi del Teeteto, s'accorda mirabilmente con quello ora raggiunto. Per la qual cosa, anche se si vuole ammettere, che Aristotele abbia attinto da Platone, devesi pur concedere, che egli conoscesse di certo la filosofia a lui contemporanea o di poco anteriore, e che perciò la nostra interpretazione delle notizie platoniche risponda alla realtà dei fatti.

III. — Sesto Empirico.

Le quistioni, riguardo alle quali esamineremo le notizie di questo scrittore, sono le stesse poco innanzi menzionate a proposito di Aristotele:

a) l'esplicazione del principio protagoreo;

b) la relazione tra la dottrina di Eraclito e quella dell'Abderita.

I luoghi, che si riferiscono al nostro soggetto, sono i seguenti: Adv. Math. VII. 60. 369. 388. Πυρρ. ὑποτυπ. 216-219. Il più importante del gruppo dell' " Adv. Math. „ è il VII. 60: perchè gli altri due ripetono solo quanto esso sostanzialmente contiene. Ivi si dice: ἐπεί φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν, καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν, διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν· ἐναρχόμενος γοῦν τῶν καταβαλλόντων ἀπεφώνησε· πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστι. — Lasciato da parte il principio π. χ. μ. α. (che qui è riprodotto nella sua interezza allo stesso modo che presso Platone, con l'unica differenza, che, invece del platonico " μή „, troviamo usato l'" οὐ , benchè, come innanzi fu dimostrato, Sesto non abbia attinto dalle opere di lui), la quistione è, se quell'esplicazione debbasi riferire all'autore fonte o a Protagora. La risposta è resa facile dalla chiarezza dell'esposizione sestiana. Invero " διά τό „ indica ad evidenza, che la prima parte appartiene a lui, e l'altra, se non nelle parole precise, almeno nel concetto fondamentale, a Protagora: poichè questa seconda parte è senza alcun dubbio riferita, per giustificare l'esposizione, che egli fa della dottrina protagorea. Anzi, a questo proposito è da notare, che essa concorda con le parole date da Platone " τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ „, oltre che nel significato preciso, anche, presso a poco, nel loro ordine e nella loro successione.

Nè d'altronde può supporsi, che il " διά τό „ voglia indicare la ragione, che Protagora adduceva in favore della sua dottrina: perchè le due proposizioni

a) πάσας τὰς φαντασίας καὶ δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν

b) πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν

hanno manifestamente lo stesso valore, e differiscono solo nell'espressione.

Riguardo, poi, alla seconda questione, il passo, dove se ne parla, è il Πυρρ. ὑποτυπ. 216. Ma qualora si considera, che, come noi sopra abbiam cercato di dimostrare, le notizie di Sesto a questo proposito derivano dal Teeteto, è facile concludere, che, esistendo il dialogo platonico, esse hanno per noi poca importanza.

PARTE SECONDA

I.

Esplicazione ed interpretazione platonica del principio protagoreo.

A.

Poco innanzi fu concluso, che devono riguardarsi come schiettamente protagoree le dottrine contenute nelle due proposizioni:

a) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

b) τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ.

In queste, tuttavia, v'hanno alcuni punti, i quali è necessario siano dilucidati; riguardo al valore, cioè, da attribuire

a) alla particella ὡς

b) al primo εἶναι

c) al secondo εἶναι

della frase τῶν ὄντων ὡς ἔστι: giacchè, come ben notava il Peipers [1], il verbo εἶναι contenuto nel participio non può avere lo stesso significato di quello contenuto nella proposizione introdotta dall'ὡς. Altrimenti si avrebbero due giudizi puramente identici: l'ente è, il non ente non è, per cui difficilmente Protagora avrebbe sentito il bisogno di una misura qualsiasi.

1° — La prima delle questioni proposte, benchè in apparenza modesta, è nondimeno molto grave. Platone interpreta l'ὡς per

---

[1]) Op. cit. pag. 278.

“come„ o per “che„? In altri termini, secondo Platone, Protagora faceva l'uomo misura della *qualità* o dell'*esistenza* delle cose?

Nel periodo: 170*e* ἆρα οὐχὶ ἀνάγκη, εἰ μὲν μηδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἄνθρωπον μηδὲ οἱ πολλοί, ὥσπερ οὐδὲ οἴονται, μηδενὶ δὴ εἶναι ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος ἔγραφεν;, nel quale evidentemente ha luogo un' applicazione del principio τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι„, si tratta della verità o falsità dei giudizî. Lo stesso appare dall'altro periodo: 178*e* ἀλλὰ περὶ τοῦ μέλλοντος ἑκάστῳ καὶ δόξειν καὶ ἔσεσθαι πότερον αὐτὸς αὑτῷ ἄριστος κριτής, ἢ σύ, ὦ Πρωταγόρα, τό γε περὶ λόγους πιθανὸν ἑκάστῳ ἡμῶν ἐσόμενον εἰς δικαστήριον βέλτιον ἂν προδοξάσαις ἢ τῶν ἰδιωτῶν ὁστισοῦν; — Si fa, poi, l' uomo misura dell'esistenza delle cose. — D'altra parte, quando si viene a parlare delle qualità delle cose, queste son comprese esse stesse fra le cose, e si fa l' uomo misura della loro esistenza, come appare dai seguenti passi: 178*c* ἆρ' ὅταν τις οἰηθῇ ἰδιώτης αὑτὸν πυρετὸν λήψεσθαι καὶ ἔ σ ε σ θ α ι ταύτην τὴν θερμότητα — περὶ οἴνου γλυκύτητος καὶ αὐστηρότητος μελλούσης ἔ σ ε σ θ α ι — 178*d* περὶ ἀναρμόστου τε καὶ εὐαρμόστου ἐ σ ο μ έ ν ο υ — περὶ τῆς ἐ σ ο μ έ ν η ς ἡδονῆς.

Al contrario dalle parole — ὡς ο ἷ α μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τ ο ι α ῦ τ α μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί — parrebbe, che Platone voglia riferirsi alla sola qualità delle cose. Ma la contradizione è solo apparente: essa è risoluta dal Crat. 385*e*-386*a* φέρε δὴ ἴδωμεν πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ ο ὐ σ ί α εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγε, λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρ' οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνεται τὰ πράγματα, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δ' αὖ σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί· ἢ ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὑτῶν βεβαιότητά τινα τ ῆ ς ο ὐ σ ί α ς; Se, infatti, si istituisce la similitudine fra la dottrina, che l'ο ὐ σ ί α delle cose è particolare ad ogni uomo, e la dottrina protagorea, che *quali* le cose appariscono a me, *tali* sono per me, quali appariscono a te, tali sono per te; risulta chiaro il concetto, che, anche in quest' ultima teoria, sotto l' οἷα Platone intende le cose esistenti, non però esistenti *sic et simpliciter*, ma esistenti in un dato modo, fornite di una data qualità. Questa nostra ipotesi viene maggior-

mente confermata dall'altro periodo: Theaet. 178*c* καὶ οἷα ἂν οἰηθῇ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἰηθέντι: giacchè si vede, che all'οἷα qui corrisponde il ταῦτα non il τοιαῦτα: onde si può dedurre, che si tratti di cose qualificate così o così.

Possiamo, quindi, rispondere alla domanda, che abbiam fatto, col dire, che Platone intende l'ὡς per " che ", e lo riferisce ora alla verità o falsità dei giudizi, ora all'esistenza delle cose, ora, infine, all'esistenza determinata così o così delle cose stesse.

2° — L'altra quistione si risolve facilmente, qualora si badi alla seconda formola della dottrina protagorea. Già il Peipers aveva notato, che alla breve espressione, di cui si serve il sofista di Abdera, risponde, secondo il senso, quest'altra più estesa: τῶν μὲν ἑκάστοτε λεγομένων εἶναι πραγμάτων ὡς ἔστι, τῶν δὲ λεγομένων μὴ εἶναι, ὡς οὐκ ἔστιν. E ne adduceva a ragione il fatto, che, se nei giudizi ἔστιν e οὐκ ἔστιν deve esser predicata dei soggetti qualche cosa che in essi non era già contenuta, a causa dell'identità di espressione del predicato col soggetto, di ἔστιν con ὄν, soltanto la riconferma (Bestätigung) di un *essere* ancor dubbioso può esser quello alcun che di nuovo, che si aggiunge nel predicato. Onde questa conferma, questo giudizio definitivo (das endgültige Urtheil,) se, cioè, quello che vien considerato per un ὄν meriti realmente siffatta designazione, è attribuita da Protagora all' " ἄνθρωπος " [1]). Il concetto fondamentale del Peipers è giusto: per maggiore precisione, però, deve dirsi, che la frase va completata nel senso della seconda proposizione protagorea: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ, e, quindi, a questo modo: τῶν ὄντων ἀνθρώπῳ (ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων) ὡς ἔστι, τῶν μὴ ὄντων ἀνθρώπῳ (ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων) ὡς οὐκ ἔστιν. Così appunto fa Platone: Theaet. ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. Vedi anche Crat. 385*e* [2]). Il valore, perciò, di queste " ὄντα " è perfettamente eguale a quello di " δοκοῦντα ἑκάστῳ ".

---

[1]) Op. cit. pag. 279.

[2]) Così fa anche Sesto Empirico; πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν. Hyp. I. 219.

3° — Non rimane che la terza quistione, riguardo al significato da dare al secondo εἶναι del principio protagoreo. Esso risulta chiaro da uno dei due argomenti, di cui Platone si serve per confutare Protagora. — Questo argomento si può riassumere così: mettiamo da una parte Protagora il quale dice, che l'uomo è misura di ogni cosa, o, che quello, che ad ognuno appare, è; e dall' altra tutti i rimanenti uomini che negano siffatta dottrina. Orbene, riguardo alla dottrina di Protagora: questi bensì ammette, che l'opinione di coloro, i quali hanno la sentenza opposta, e per la quale credono che egli dica il falso, sia vera, giacchè sostiene che tutti pensino il vero (δοξάζειν τὰ ὄντα). Viene così ad ammettere, che sia falsa la sua propria opinione, se ammette che sia vera quella di coloro i quali credono che egli dica il falso. Quelli, al contrario, non ammettono che essi stessi dicano il falso; e Protagora, da parte sua, deve convenire, che anche questa opinione sia vera. Dunque, nessuno più, neppure Protagora stesso, crede alla sua dottrina.

Ora è evidente, che il valore, dato da Platone alla parola εἶναι, è oggettivo: perchè, qualora fosse stato per lui soggettivo, egli non avrebbe potuto trarre la conseguenza: 171 *b* οὐκοῦν τὴν αὑτοῦ ἂν ψευδῆ συγχωροῖ, εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων αὐτὸν ψεύδεσθαι ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι. — per giungere alla quale è chiaro, che è stato applicato il principio di contradizione. Non poteva, infatti, sfuggire a Platone, che Protagora poteva benissimo rispondere, (ove, come si è detto, egli avesse dato all'εἶναι un valore soggettivo), che l'opinione degli altri, opposta alla sua e da lui reputata vera, non portava con sè la falsità della sua, se quella verità aveva valore soltanto per loro.

Il Natorp, nondimeno, interpreta diversamente, nel senso di una verità soggettiva, l'argomento che poco innanzi abbiamo esposto, e scrive [1]). " Protagoras braucht nämlich keineswegs zuzugestehen, dass die Meinung des Andern auch für ihn, sondern nur, dass sie für jenen verbindlich sei. Dennoch ist der Einwand triftig unter

---

[1]) Op. cit. pag. 28-29.

einer Voraussetzung: nämlich, wenn Protagoras doch *für seinen Satz,* indem er ihn keck als „die Wahrheit„ verkundete, die allgemeine Verbindlichkeit in Anspruch nahm, welche, nach eben diesem Satze, demselben in der That nicht zugeschrieben werden dürfte, sobald er von einem Andern bestritten wird. Denn der Bestreitende hat jedenfalls für sich Recht, nach dem Satze des Protagoras, und Protagoras selbst muss ihm dieses sein Recht nach seinem Satze einräumen, während jener keineswegs genöthigt ist, ihm seinerseits zuzugeben, dass auch er Recht habe. Damit wird aber die Wahrheit des Protagoras, sagt Platon, thatsächlich für ihn selbst zweifelhaft (ἀμφισβητήσεται): er kann den Satz: „aller Dinge Maass ist der Mensch„ in keinem ernsten Sinne mehr als die Wahrheit aussprechen, wenn doch diese Wahrheit nicht von jedem geglaubt wird, derjenige aber, der sie nicht glaubt, ebenso wahr meinen soll, wie der, welcher sie glaubt„. Sembra però, che il pensiero platonico sia qui frainteso dal critico tedesco: giacchè, secondo la sua esposizione, la sola universalità sarebbe negata al principio del Sofista; mentre, per contrario, Platone va più in là, e gli nega qualsiasi valore anche rispetto a Protagora: 171 *c* οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμφισβητεῖται ὑπὸ πάντων, οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου ἀλήθεια, οὔτε τινὶ ἄλλῳ οὔτε αὐτῷ ἐκείνῳ. Questa conclusione non si può ottenere, se non interpretando a quel modo che noi abbiam fatto. Nè più giusto è il significato, che il Natorp vuol dare, come si è visto, al verbo „ἀμφισβητήσεται„, che egli intende nel senso, che per Protagora il suo principio diventa incerto: poichè Platone dice, che diviene falso addirittura. Ciò è provato dal fatto, che lo stesso verbo è usato anche per coloro i quali credono „Πρωταγόραν ψεύδεσθαι„, e più ancora dal seguente passo: 171 *c* ἐξ ἁπάντων ἄρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ὑπό γε ἐκείνου ὁμολογήσεται, — ὅταν τῷ τἀναντία λέγοντι συγχωρῇ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς συγχωρήσεται μήτε κύνα μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι μηδὲ περὶ ἑνὸς οὗ ἂν μὴ μάθῃ. — Tuttavia bisogna ancora osservare, che la parola εἶναι, anche nel suo valore obbiettivo, è assai indeter-

minata, e le mancano tutti i molteplici significati che ha la voce tedesca "Wirklichkeit": ha, però, due valori ben distinti. Come giustamente dice il Chiappelli, da una parte il verbo εἶναι comprende non solo il significato generale di realtà, ma anche quello speciale di realtà sostanziale, perchè il pensiero greco non aveva abbastanza distinto tutti i concetti racchiusi nel concetto universale dell'esistenza, e poteva di leggieri avvenire, che questa voce acquistasse un doppio significato, contrapponendosi una volta al γίγνεσθαι fenomenico, ed altre volte estendendosi anche a ciò a cui si attribuisce il γίγνεσθαι: (onde avviene, che anche le cose sensibili son chiamate ὄντα nel Simposio e nel Filebo, e perfino si comprendono sotto il nome di οὐσία); dall'altra parte, poi, vi ha un senso speciale dell'εἶναι, e dello ὄν, che si attribuisce solo alle idee, come vera realtà indipendente dal pensiero; e l'idea, per distinguerla dagli altri esseri, è chiamata da Platone τὸ ὄντως ὄν, τὸ παντελῶς ὄν, oppure semplicemente τὸ ὄν, nel senso speciale di un essere immutabile [1]). — Ora è evidente, che, soltanto nel primo e più ampio significato, è usato da Platone il verbo εἶναι a proposito della dottrina protagorea.

B.

Ma Platone non si limitò semplicemente ad esplicare la dottrina protagorea: ne dette anche, come egli stesso attesta, un'interpretazione tutta sua propria, attribuendole in certo modo il medesimo significato della teorica ἐπιστήμη = αἴσθησις. Con ciò naturalmente egli non vuol dire, che Protagora si abbia proposto questo problema, che cosa mai sia la scienza. — Al qual proposito è da osservare, che con la detta domanda non si chiede già quali siano i concetti, che s'inchiudono nella parola scienza o cognizione, e le sue note fondamentali: poichè, come osserva giustamente lo Schneidewin [2]), questo è già noto alla mente dello scrittore (apud

[1]) Op. cit. pag. 127-128.

[2]) *De Platonis Theaeteti parte priori specimen.* Gottingae 1865, pag. 24.

animum auctoris iam constat), ed apparisce dal Theaet. 160 *d* e 200 *e* [1]); ma quale operazione dell'animo risponda alle note costitutive dell'ἐπιστήμη. — Con quella identificazione il filosofo ateniese ha solo in animo di affermare, che il principio del sofista concede all'αἴσθησις gli stessi elementi, che altri le attribuivano, e pei quali la dichiaravano ἐπιστήμη.

Quello che Platone offre come invenzione sua, là dove interpreta la teoria di Protagora, è l'eguaglianza φαντασία = αἴσθησις. Noi abbiam visto, che, nella proposizione citata come protagorea, invece del φαίνεσθαι trovasi δοκεῖν: ma in Sesto Empirico si trovano entrambe le voci unite insieme; ed in Aristotele ed in Platone stesso, e nel Teeteto e nel Cratilo, troviamo oltre il δοκεῖν anche il φαίνεσθαι. È impossibile, quindi, stabilire la differenza che passa fra l'una e l'altra: anzi, come ben nota il Bonghi, esse sono nel Teeteto usate promiscuamente [2]). D'altra parte, poi, non abbiamo documenti sufficienti per risalire sin al linguaggio protagoreo; e inoltre non è improbabile, che anche per l'Abderita non vi fosse una linea di demarcazione fra una parola e l'altra.

Premesse queste osservazioni, è necessario esaminare con diligenza, in che cosa davvero consista quella che poco avanti abbiam chiamato interpretazione platonica. Il passo merita di essere riportato nella sua interezza. 152 *b* ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ, ὅτι τῷ μὲν ῥιγοῦντι ψυχρόν (ἔστι), τῷ δὲ μὴ οὔ; — Ἔοικεν — Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτως ἑκατέρῳ; — Ναί — τὸ δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν; — ἔστι γάρ — φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις· οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει

[1]) 160 *d* πῶς ἂν οὖν ἀψευδὴς ὢν καὶ μὴ πταίων τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ ὄντα ἢ γιγνόμενα οὐκ ἐπιστήμων ἂν εἴην ὧνπερ αἰσθητής; — 200 *e* τὴν ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι· ἀναμάρτητόν γέ πού ἐστιν τὸ δοξάζειν ἀληθῆ. Onde lo Schneidewin scrive: « Itaque scientiae notionem ex mente Platonis et vero ipso sic exposuerim: scientia erit ea cognoscendi species, cui insit earum rerum quae cognoscuntur firmae veritatis necessario partecipem esse ». Op. cit. loc. cit.

[2]) *Dialoghi di Plat.* etc. VI. Roma 1892. Proemio, pag. XXXVII.

εἶναι — ἔοικεν — αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδὴς ὡς ἐπιστήμη οὖσα; — φαίνεται.

Come apparisce dal contesto del ragionamento, il punto fondamentale della questione sta nel significato che si deve attribuire alla voce φαίνεται della proposizione τὸ δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν; — Esso ha un valore generale, nel senso, cioè, che l'apparire, in tutta la sua più ampia estensione, sia eguale all'esser sentito? ovvero ha un valore più ristretto, ed è usato in modo, che risponda perfettamente al φαίνεται precedente, e voglia dire, che il φαίνεται nel fatto del vento caldo o freddo equivale l'αἰσθάνεσθαι? La prima ipotesi sembra insostenibile per le seguenti ragioni. Lo scopo di Platone è senza dubbio quello di mostrare, che Protagora dà tali note costitutive all'αἴσθησις, da poter questa esser chiamata ἐπιστήμη. Le note di quest'ultima, come sopra fu osservato, consistono nell'essere essa ἀναμάρτητος e ἀψευδής: onde è chiaro, che l'αἴσθησις, perchè abbia queste note, deve colpire sempre l'essere. Ora, nel passo su citato, ove si stesse alla prima interpretazione, essendosi eguagliato l'εἶναι al φαίνεσθαι e il φαίνεσθαι all'αἰσθάνεσθαι (pass.), Platone doveva giungere subito alla conseguenza αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι. Quindi rimarrebbe inesplicabile, e turberebbe lo sviluppo naturale del ragionamento tutto quanto il periodo: φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. Si consideri inoltre, che, nel caso si accetti l'ipotesi suddetta, invece del φαίνεται dovrebbesi aspettare un φαίνεσθαι: mentre questo apparisce solo in alcuni manoscritti, come correzione del φαίνεται di chi evidentemente non ne comprendeva il significato [1]). Possiamo perciò affermare, che il φαίνεται è usato nel secondo senso.

Tutto questo, unito colla maggiore esplicazione contenuta nel periodo φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε τοῖς θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις, ci mette in grado di dire, che l'opera di Platone si limita a determinare specificatamente il significato del φαίνεσθαι

---

[1]) Campbell. Op. cit. pag. 38.

riguardo alle cose sensibili, e a identificarlo in esse coll'αἰσθάνεσθαι [1]).

II.

Il principio protagoreo presso gli altri scrittori antichi.

a) Innanzi fu ampiamente dimostrato, che Aristotele e Sesto Empirico concordano in tutto colle notizie offerte da Platone. Solo a proposito dello Stagirita, è necessario esaminare l'interpretazione, che l'Halbfass [2]) dà del passo M. 1053ª 35, donde egli vuol ricavare una smentita per coloro, i quali ritengono esser possibile soltanto una esplicazione individualistica del principio protagoreo. Il passo è il seguente: Πρωταγόρας δ' ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι μέτρον, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον· τούτους δ' ὅτι ἔχουσι ὁ μὲν αἴσθησιν ὁ δὲ ἐπιστήμην, ἅ φαμεν εἶναι μέτρα τῶν ὑποκειμένων. Da queste parole l'Halbfass si crede autorizzato ad affermare, che Aristotele abbia usato il principio protagoreo in senso generale (im generellen Sinne). Esse, invece, non conducono in nessun modo alla sua ipotesi: giacchè le frasi "αἰσθανόμενον" e "ἐπιστήμονα", come Aristotele stesso attesta, voglion significare soltanto, la prima l'uomo in quanto è fornito di sensazione, la seconda l'uomo in quanto è fornito di cognizione o scienza, e non escludono affatto, che si tratti dell'uomo come individui. Questi, infatti, sarebbero sempre individui umani, e quindi tutti egualmente forniti di sensazioni, per quanto queste possano essere nel loro contenuto diverse le une dalle altre.

b) Passiamo, ora, agli altri scrittori che fanno menzione della teoria protagorea. Il più antico è Senofonte. Nella *Ciropedia* I,

---

[1]) Ci sembra, quindi, priva di fondamento l'affermazione del Natorp (*Protagoras und sein Doppelgänger*. Philol. 1891, p. 269), che Protagora faccia l'uomo misura solo della verità e falsità dei giudizi e di niente altro: ossia solo delle cose in quanto queste sono oggetto del giudizio, della conoscenza.

[2]) Op. cit. pag. 48-49

3, 18 leggiamo: καὶ ὁ σὸς πρῶτος πατὴρ τὰ τεταγμένα μὲν ποιεῖ τῇ πόλει, τὰ τεταγμένα δὲ λαμβάνει, μέτρον δὲ αὐτῷ οὐχ ἡ ψυχὴ ἀλλ' ὁ νόμος ἐστίν. In queste parole indubbiamente v'ha un' allusione alla dottrina dell'Abderita; ed essa viene interpretata allo stesso modo che da Platone. Questo fatto acquista un'importanza ancora più grande, qualora si consideri il carattere generale dello storico ateniese: poichè è nota la dote d'imparzialità, che gli è, almeno in certi limiti, universalmente riconosciuta, e la quale porge alle sue informazioni un gran diritto ad esser considerate come vere.

c) Dopo ci si presenta Cicerone. Nelle Accademiche troviamo scritto: II. 46. 142 " Aliud iudicium Protagorae est, qui putat id cuique verum esse, quod cuique videatur " [1]).

Ora, se anche, come a noi pare, non si può giungere fin al punto di ammettere col Seliger [2]), che l'oratore romano abbia letto lo scritto protagoreo, che si conservava ancora nel terzo secolo dopo Cristo, tuttavia la sua notizia merita molta fede, qualora si badi agli autori, che gli servirono di fonte per questa parte della sua opera. Infatti, dopo gli studi del Tenneman, del Krische, dell'Hirzel, dello Zeller, del Credaro [3]) ed altri, pare si possa affermare, che per questo tratto del suo libro Cicerone abbia attinto certamente a Clitomaco, probabilmente a Metrodoro, e forse anche a Filone di Larissa, cioè ai seguaci della Nuova Accademia. E questi, essendo, nello spirito della loro filosofia, così vicini ai

---

[1]) Anche l'Usener *(Epicurea,* Lipsiae 1887. Praefatio LXV-XVI), che pur è molto severo nel giudicare le disposizioni filosofiche di Cicerone (at nego Ciceronem eum fuisse qui philosophum graecum veritatem spinosa arte exputantem et in viscera rerum penetrantem sequi aut vellet aut posset, foro natum erat hoc ingenium non scholae), scrive a proposito degli scritti ciceroniani che riguardano la Nuova Accademia: « Longe alium sibique parem Tullium in eis librorum partibus observes, ubi Academici personam induit. hic eleganter *acuteque* disertum, hic facetum, hic scriptorem videas scribendo dilectatum sibique merito placentem, hic *denique eruditio quoque emicat non vulgaris* ».

[2]) Loc. cit. pag. 411.

[3]) Op. cit. pag. 18-34.

principii del sofista, potevano intenderli bene, ed esporli fedelmente.

d) Meno importante, per la tarda età in cui visse lo scrittore (con ogni probabilità nel quinto o sesto secolo dopo Cristo) [1]), e per le sue doti intellettuali (summa ingenii artisque inopia) [2]) è la testimonianza di Ermia, autore del " Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων ". Il luogo che si riferisce al nostro soggetto è il seguente: ἀλλ' ἐπὶ θάτερα Πρωταγόρας ἑστηκὼς ἀνθέλκει με φάσκων· ὅρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστιν πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς εἴδεσι τῆς οὐσίας [3]). Secondo il Seliger [4]), da queste parole risulta, che anche qui incontriamo la medesima interpetrazione, che presso gli altri scrittori or ora menzionati. Secondo il Gomperz [5]), invece, da Ermia l'uomo sarebbe inteso evidentemente (augenscheinlich) non in senso individuale, ma in senso generico. Chi ha ragione? Qualora si osservi, che è usata la frase " τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν, e che oramai era generalmente riconosciuto, che l' αἴσθησις è per sua propria natura individuale, apparisce manifesto, che deve preferirsi l'ipotesi del Seliger. In ogni modo, poi, anche se non si vuol giungere a questa conclusione, bisogna nondimeno convenire, che il passo, di cui si tratta, non offre elementi bastevoli, perchè si possa decidere la questione, e che questa rimane al tutto impregiudicata.

Dove, però, si può con certezza non andar d'accordo col Gomperz è nella spiegazione delle parole " τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ", che egli intende per " il reale " (das Wirkliche) [6]).

---

1) Diels. *Doxographi graeci.* Berol. 1879, pag. 263.

2) Diels. Op. cit. pag. 261.

3) Diels. Op. cit. pag. 653.

4) Loc. cit. pag. 412.

5) *Die Apologie der Heilkunst.* Wien 1890, pag. 174.

6) In questi tempi, molto posteriori al fiorire della filosofia greca, si usava talvolta, per indicare le cose sensibili, la stessa frase, non però col participio presente, ma col part. perfetto. Vedi *Jamb. De Vit. pyth.* (*Nauck* pag. 117, par. 160) — διόπερ οὐδὲ μόνα οὐδὲ μονογενῆ οὐδὲ ἁπλᾶ ὑπάρχει τὰ ὄντα, ποικίλα δὲ ἤδη καὶ πολυειδῆ θεωρεῖται, τά τε νοητὰ καὶ ἀσώματα, ὧν τὰ ὄντα ἡ κλῆσις, καὶ τὰ σωματικὰ καὶ ὑπ' αἴσθησιν πεπτωκότα, ἃ δὲ κατὰ μετοχὴν κοινωνεῖ τοῦ ὄντα λέγεσθαι.

Invero, il secondo membro dell'espressione, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν, che il critico viennese non precisamente traduce con "il non percepibile" (das Nicht-wahrnehmbare), vuol significare soltanto " ciò che non si percepisce "; giacchè il participio presente indica quello che cade attualmente sotto i sensi, non quello che può cadervi; e ai tempi di Protagora l'esistenza ideale non era ancora stata affermata. Onde è chiaro, che il primo membro, il quale ha il senso opposto, deve significare, per Ermia, ciò che si percepisce in questo o quel momento. Di qui è facile scorgere, che v'ha perfetta rispondenza tra l'interpretazione di Ermia e il principio che abbiam riconosciuto per protagoreo: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι.

Conveniamo, tuttavia, col critico viennese, in base a quanto sopra abbiam detto, nel ritenere, che le parole ταῖς αἰσθήσεσιν dànno al pensiero del sofista una determinazione maggiore di quella, che esso ebbe realmente nella mente dell'autore.

e) Lo stesso significato troviamo attribuito al principio protagoreo da altri scrittori di minore importanza: Aristocle presso Euseb. Praeparat. XIV, 20; Annonio Ermea ad Arist. Categ. pag. 51 ed. Ald. 1503; Filopono ad Arist. gen. et corrup. p. 4. — Solo Filone l'intende in altro modo: De posterit. Cain. I. 232, 35 ed. Mangey: μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ᾗ καὶ τῶν παλαιῶν τινα σοφιστῶν ὄνομα Πρωταγόραν φασὶ χρήσασθαι. Ma evidentemente la sua testimonianza non ha alcun valore storico.

PARTE TERZA

Nuove interpretazioni del principio protagoreo.

I.

Cause delle nuove interpretazioni.

In poche questioni le notizie degli scrittori antichi più autorevoli, come innanzi si è visto, concordano tanto perfettamente fra di loro, quanto in questa, della quale noi ora ci occupiamo. Il principio protagoreo, nondimeno, ha trovato presso i critici moderni varie e nuove interpretazioni, di cui manca il benchè minimo accenno presso le fonti più degne di fede che ne son pervenute. Onde sorge spontanea la domanda: qual fatto mai è sopraggiunto a far sì, che si dubitasse del significato, che pareva gli si dovesse attribuire con bastevole sicurezza?

Fra le cause di minore importanza è in ispecie a notare la grande parentela di alcune dottrine recenti con quelle che potevan dedursi dai principii del sofista d'Abdera; giacchè una tal parentela induceva a che si presentassero questi ultimi nel loro aspetto migliore. Ragion principale, poi, deve esser considerato il movimento di reazione, che fu prodotto dalle esagerazioni non giustificate, in cui si era caduti sul conto dei sofisti in genere. Questi, infatti, eran considerati come " vanagloriosi impostori, che lusingavano ed abbindolavano i giovani ricchi, per loro proprio guadagno personale: minavano la moralità di Atene pubblica e privata, e incoraggiavano i loro discepoli a soddisfare senza alcuno scrupolo l'ambizione e la cupidigia " [1]. Onde è necessario

---

[1]) Grote. *Hist. of Greece.* VIII. 355.

riassumere brevemente l'aspetto, sotto di cui eran riguardati i sofisti nei primi tempi della critica moderna, perchè possiamo spiegarci a sufficienza le ragioni ed il metodo delle nuove interpretazioni, e le accuse che si fanno a Platone circa la sua credibilità storica.

Come osserva giustamente il Jackson [1]), gli storici ed i critici post-platonici, i quali, mentre conoscevano i primi sofisti solamente per tradizione, erano, d'altra parte, testimoni oculari di quelli della decadenza, erano più inclinati a riconoscere il male, anzi che il bene di tutto il movimento sofistico. Trascurando, perciò, le differenze che separavano i sofisti, i quali, secondo il Jackson medesimo, potevan dirsi umanisti nell'ampio significato che questa parola ha preso ai nostri tempi, dagli eristici, ed entrambi questi, dai rettorici, e non tenendo alcun conto di Socrate che riguardavano come filosofo, essi dimenticavano i servigi, che Protagora e Prodico, Gorgia ed Isocrate avevano reso all'educazione, alla letteratura e alla filosofia stessa, e li comprendevano tutti nel medesimo sprezzante biasimo.

Questo pregiudizio discese dall'antichità ai tempi nostri, e andò a colorire i racconti dei biografi e le critiche dei commentatori. Infatti, nei primi storici moderni della filosofia greca queste tinte vanno man mano aggravandosi fin al punto, che sofista diviene presso di loro sinonimo di quanto più vergognoso e più vano vi sia nella vita dell'uomo. Lo Stanley, dipingendo il carattere di Socrate ed i benefici effetti che questi esercitava sulla gioventù, scrive [2]): " Juvenes vero ab *inanibus* eorum (sophistarum) colloquiis revocabat. Atque eos qui ingenio et eloquentia pro divinis hucusque habiti fuerant, *vanos esse verborum captatores*, ignorantes eorum quae profiterentur, atque opus habentes potius, ut minerval solventes, instituerentur ipsi, quam ut alios instituerent, eo accepto demonstrabat „. Con maggiore energia si esprime il Buonafede, più conosciuto sotto il nome di Agatopisto Cromaziano [3]).

[1]) *The Encycl. Brit.* XXII (1887) pag. 268.

[2]) *Historia Philosophiae.* Lipsiae 1711, I. 167.

[3]) *Della storia e dell' indole d' ogni filosofia.* Lucca 1867, III. 153.

« In quella celebrata bellezza di Atene e tra le braccia stesse dell'eloquenza, fosse per l'indole del governo, fosse perchè non vi fu beltà mai senza macchia, sorse una scuola di uomini *fraudolenti, avari, ambiziosi, arroganti,* i quali insegnarono e professarono di far vittoriosa la causa peggiore, e con ornate sentenze e con artificioso giro di certe parole, che avevano molta armonia e niuna gravità, e potevano dilettare gli orecchi, non sostenere la verità dei buoni giudizi, salirono in autorità, ed ebbero titoli di onore e statue e stipendi, e furono gli arbitri delle private e pubbliche fortune, e si trassero dietro il più numeroso di tutti gli armenti, vuol dire il popolo di coloro, che senza studio ed intelligenza niuna vogliono parlare improvvisamente e stoltamente di tutte le cose. A questi vanissimi sofisti Socrate si oppose con forte animo, e con argute domande gl'inviluppò e li convinse di loquace ignoranza, e li ridusse al silenzio e al deserto ».

Anche il Tiedemann [1]), che pur si distingue pel lodevole scopo di voler esporre esattamente i sistemi e giudicarli con imparzialità [2]), ubbidisce al medesimo pregiudizio; e, parlando della dialettica di Zenone, che egli crede sia stata seguita dai sofisti, dice: « einige in ihrer ersten Anlage und der Philosophie unentbehrliche, durch verkehrte Anwendung und Ausdehnung auf Lebensgeschäfte, *verderbliche und verachtliche* Kunst ». E a proposito di Gorgia aggiunge: « In Zerstöhrung der Gewissenheit unserer Erkenntniss, ging Gorgias viel weiter noch denn als Protagoras, viel weiter auch als in vollem Ernst irgend ein Mensch von gesundem Verstande gehen kann, zum fühlbaren Beweise dass Wahrheit und Weisheit ihm bloss Dienerinnen des Eigennützes waren; und seine gränzelose mit Habsucht gepaarte Eitelkeit bis zu völliger Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Tugend ihn hatte abgehärtet ».

Più violento, e, per conseguenza, anche più esagerato si mostra il Buhle [3]).

---

[1]) *Geist der speculativen Philosophie.* Marburg 1791-97, pag. 288, 362.

[2]) *Ueberweg. Gründriss* etc. I. 9.

[3]) *Histoire de la Philosophie moderne.* Paris, 1866, I. pag. 55-58.

Ricercando la causa che fece sorgere i sofisti, egli scrive: " On avait besoin de réduire l'apparence et l'illusion en une art véritable. Il se trouva bientôt des hommes qui satisfirent ce besoin, et qui enseignèrent la grammaire, la rhétorique et la dialectique. Ils furent designés sous les noms de rhéteurs et de sophistes ". Indi, descrivendo il loro carattere fondamentale, dice: " Il (Zenon) donna naissance aux sophistes, qui avec son secours corrompirent la philosophie et la manière de penser du peuple, et engagèrent les personnes douées d'un esprit éclairé et d'un coeur vertueux à combattre la philosophie de l'apparence et de l'erreur avec la logique de la verité ". E aggiunge: " Entre leurs mains la grammaire se convertit en l'art de tordre le sens des mots: la rhétorique en celui de persuader et de capter par des tirades brillantes: la dialectique en celui de la chicane et de l'illusion. Plus les sophistes poussaient loin ces arts pernicieux, plus aussi leur reputation croissait, et plus on mettait de prix à leurs leçons. Il était naturel dans ces circonstances, qu'ils reconnussent les avantages de leurs talens, que leur vanité et leur égoïsme franchissent toutes les bornes, qu'ils se permissent des prétentions, des fanfaronades, des bassesses même, dont nous avons peine a nous former une idée aujourd'hui, et qu'ils profanassent la philosophie par leurs dogmes aussi bien que par leur vie. " Parlando infine dei tristi effetti, che essi producevano sulla società, si esprime a questo modo: " Mais ce qu'il y avait de plus funeste c'est que les sophistes, n'ayant en vue que l'égoïsme, lui sacrifiaient tout, verité et justice. Ils enseignaient à argumenter avec une validité en apparence égale pour et contre une proposition, de sorte que les jeunes gens apprenaient dans leurs écoles à soutenir indifféremment une bonne ou une mauvaise cause, selon que leur intérêt particulier l'exigeait ". Onde conclude: " La introduction de leurs dogmes menaçait de pervertir le caractère morale du peuple, de renverser l'édifice du bonheur des états et d'amener le règne de l'anarchie ".

Nè altrimenti giudicarono il Tenneman, e posteriormente il Ritter, il Brandis, lo Stalbaum ecc.

Onde non si può riassumer meglio questa corrente di opinioni, che colle parole dell'Hegel che noi riportiamo nella loro integrità.

" Was das Verhältniss der Sophisten zur gemeinen Vorstellung betrifft, so sind sie beim gesunden Menschenverstande ebenso verschrieen, als bei der Moralität:

a) ihrer theoretischen Lehre wegen, als sei Unsinn, dass Nichts existire;

b) in Ansehung des praktischen, " alle Grundsätze und Gesetze umzustossen " [1]).

Il primo, che si contrappose a questo modo di rappresentare i sofisti, e volle dare di essi un'idea più vicina alla realtà, fu l'Hegel medesimo appunto; giacchè egli riconobbe in loro un grado necessario ed importante nello sviluppo dello spirito umano. Per lui i sofisti son quelli, che hanno applicato il concetto semplice (der einfache Begriff), come pensiero (Gedanke), agli oggetti del mondo, ed hanno penetrato con esso tutte le relazioni umane. Il concetto applicato alla realtà, in quanto esso non apparisce puro nella sua astrazione, ma in unione col vario contenuto di tutto il rappresentare, è da lui chiamato educazione (Bildung). Per questa ragione i sofisti sono per lui i maestri della Grecia, per mezzo dei quali l'educazione in genere cominciò ad esistere nel paese di Platone e di Aristotele. Essi sostituirono i poeti e i rapsodi: giacchè questi erano per l'innanzi i maestri universalmente riconosciuti. La religione non era maestra: perchè non vi è stata mai alcuna istruzione in essa. I sacerdoti hanno operato i sacrifizi, hanno dato oracoli, sono stati " μαντεῖς ", hanno spiegato sentenze: ma insegnare è tutt'altro. I sofisti, invece, hanno impartito istruzione nella saggezza e nelle scienze in generale, musica, matematica ecc: questa fu la loro prima determinazione. Avanti di Pericle era sorto il bisogno dell'educazione operata dal pensiero: gli uomini dovevano essere educati nelle loro idee: a questo mirarono i sofisti. Il bisogno di determinarsi rispetto alle relazioni

---

[1]) *Hegel's Werke.* Berlin 1833. XIV, pag. 6

umane per mezzo del pensiero e non soltanto per mezzo di oracoli, o per mezzo di costumi, passioni, sensazioni del momento — questo bisogno dovette svegliarsi nella Grecia: lo scopo dello stato è l'universale, sotto di cui vien compreso il particolare. I sofisti hanno diffuso questa educazione. La loro educazione era diretta alla filosofia e all'eloquenza, a fine di reggere un popolo, o di volere far valere presso di lui qualche cosa per mezzo del pensiero [1]).

Seguirono l'Hegel, in questa che suol chiamarsi riabilitazione dei sofisti, il Giel, il Meiners, il Wecklein, il Wendt, il Rixner, il Marbach ed altri in Germania, e, in Inghilterra, principalmente il Lewes ed il Grote: anzi si può dire, che quest'ultimo rimane ancora il rappresentante più autorevole di questa seconda delle due opposte maniere, con cui la critica storica moderna ha presentato la sofistica greca.

Il contrasto fra le idee del Grote e il modo, con cui erano generalmente considerati i sofisti, è il seguente. Secondo il concetto ordinario, essi formavano una setta: secondo lui, erano una classe o una professione. Secondo l'idea ordinaria, essi erano i propagatori di dottrine proprie a demoralizzare, e di ciò che, dopo di loro, è chiamato l'argomentazione sofistica. Secondo il Grote, erano i maestri regolari della morale greca, nè al di sopra, nè al di sotto delle consuetudini del tempo. Secondo l'idea ordinaria, Socrate fu grande avversario dei Sofisti, e Platone fu il suo successore naturale nel medesimo combattimento. Secondo il Grote, Socrate fu il grande rappresentante dei Sofisti, distinto da essi solamente per la sua maggior levatura, e per la particolarità della sua vita e del suo insegnamento. Secondo l'idea ordinaria, Platone ed i suoi successori furono i maestri autorizzati, il clero stabilito della nazione greca — e i sofisti i dissidenti. Secondo il Grote, i sofisti furono il clero stabilito, e Platone fu il dissidente, il socialista, che attaccò i Sofisti (come attaccava i poeti e gli uomini di Stato)

---

[1]) *Hegel's Werke.* Berlin 1833. B. XIV: pag. 9-10.

non come una setta particolare, ma come uno degli ordini esistenti della società.

Onde, come ben nota il Jackson [1]), il Grote suppone, che almeno per quarantotto anni, dal 387 al 339, i professori pagati non avessero alcun titolo professionale; che, trascorso questo periodo di tempo, sia sorto un vigoroso oppositore, il quale attaccò un titolo tutto suo proprio non solo ai maestri contemporanei, ma retrospettivamente anche ai loro predecessori; e che, esagerando ad arte l'indegnità di questo titolo, egli abbia oscurato, pervertito e cancellato i ricordi del passato.

Non è questo certamente il luogo di discutere ed esaminare tutte le conclusioni, a cui lo storico inglese è pervenuto [2]). Nell'esporre con una certa ampiezza la detta quistione, noi abbiamo avuto per iscopo il far risaltare le cause, che condussero alle nuove interpretazioni del principio protagoreo. Infatti, ove si difendevano le teorie morali dei sofisti, e, col toglier via le esagerazioni di cui erano state circondate, si cercava di esporle e giudicarle secondo l'aspetto migliore che vi si potesse trovare, è naturale che il medesimo accadesse anche per la parte teoretica di queste dottrine. E poichè si rigettava la testimonianza di Platone, nel modo che sopra abbiam visto, ne veniva per necessaria conseguenza, che si prendessero i pochi frammenti in sè e per sè, e si tentasse di spiegarli nella maniera che riuscisse più favorevole al loro autore. Anzi il Grote dice espressamente: " We know scarce anything of the elucidations or limitations, with which Protagoras may have accompanied his general position: and if even Plato, who had good means of knowing them, felt it ungenerous to insult an orphan doctrine whose father was recently dead, and could no longer defend it, much more ought modern authors, who speak with mere scraps of evidence before them, to be cautious how they heap

---

[1]) *The Encycl. Brit.* XXII (1887) pag. 270.

[2]) La prima di queste conclusioni ci sembra sia stata risoluta molto felicemente dal Chiappelli. Vedi *Archiv f. Gesch. d. Phil.* III, pag. 1, 240.

upon the same doctrine insults, much beyond those which Plato recognizes. *Io so far as we can pretend to understand the theory.....* „ [1]). È questo il movente segreto di quasi tutte le nuove interpretazioni.

II.

Interpretazione del Grote.

Il Grote comincia dall'affermare, che è molto difficile stabilire, se noi abbiamo dinanzi le tre opinioni: tutto si muove, l'uomo è misura di ogni cosa e la sensazione è scienza, così come erano espresse dai loro sostenitori. Non rimane, infatti, nessuna opera nè di Protagora, nè di Eraclito: onde noi non possiamo conoscere con precisione la materia di cui Platone tratta, nè se questi autori avrebbero ammessa come giusta la critica, che egli fa delle loro teorie [2]). Indi interpreta il pensiero protagoreo a questo modo: „ La dottrina protagorea — l'uomo è misura di tutte le cose — è semplicemente la presentazione in uno sguardo complessivo di un fatto comune, e ne scopre un aspetto che la usuale fraseologia nasconde. *Verità* e *falsità* hanno relazione con un soggetto che vi crede; e le parole non hanno senso eccetto che in questa relazione. Protagora pone davanti agli occhi questo lato soggettivo dello stesso fatto complesso, di cui verità e falsità denotano il lato oggettivo. Egli ricusa di ammettere l'oggetto assoluto, — la pretesa cosa in sè — la verità senza uno che vi creda. La sua dottrina sostiene la indefettibile e necessaria involuzione della mente percepiente in ogni percezione, — della mente concipiente in ogni concezione, — della mente conoscente in ogni cognizione. Di più Protagora riconosce *più e diversi soggetti credenti o conoscenti;* ed afferma, che ogni oggetto conosciuto deve essere relativo al soggetto conoscente, o, per usare il suo linguag-

---

[1]) *History of Greece* VIII, 367.

[2]) *Plato and the other companions* II, 324.

gio, deve esser misurato da esso: ogni *cognitum* al suo *cognoscens,* ed ogni *cognoscibile* al suo *cognitionis capax;* che le parolé non hanno significato di sorta fuori di questa supposizione; che cotesti due vocaboli designano due opposti poli o aspetti dello indivisibile fatto della cognizione — attuale o potenziale —, non già due fattori che siano di per sè separati o separabili, e che convengano insieme a formare un prodotto complesso. Un uomo non può in nessun caso liberarsi della sua propria mente come soggetto, o scartarla. L'*io* è di necessità onnipresente; implicato in ogni momento di coscienza, ed implicato egualmente in tutti, quantunque più distintamente avvertito in alcuni che in altri. Il soggetto, il *me*, l'*io* è quello, che tutti i nostri momenti di coscienza hanno in comune e del pari: l'oggetto è quello, in cui essi differiscono, o possono differire, quantunque uno od un altro oggetto debba esserci sempre. L'affermazione del Descartes: Cogito, ergo sum avrebbe potuto essere espressa, con egual verità, così: cogito, ergo est (cogitatum aliquid); sum cogitans, est cognitum — sono due opposti aspetti dello stesso indivisibile fatto mentale: cogitatio. In alcuni casi, senza dubbio, l'aspetto oggettivo può assorbire la nostra attenzione, ecclissando il soggettivo: in altri il soggettivo soltanto è avvertito: ma in tutti i casi ed in ogni atto di coscienza sono implicati tutti e due come co-esistenti e correlativi. Quello solo esiste, per ogni uomo, che sta o che egli crede capace di stare in qualche modo di coscienza sua, come un oggetto correlativo a lui quale soggetto. Se egli crede all'esistenza di esso, la sua propria mente, che vi crede, è parte ed elemento di un tal fatto di credenza, non meno dell'oggetto in cui crede: se egli non vi crede, la sua mente, che non vi crede, è parte ed elemento del pari. La coscienza, in tutte le sue varietà, ha soggetto ed oggetto per i suoi due poli: uno di questi due poli non può esserci senza il polo opposto — settentrione senza mezzogiorno — non più di quello che possa esserci concavo senza convesso (per usare un' espressione familiare ad Aristotele), o davanti senza di dietro: due cose le quali non sono differenti in origine e poi si congiungono, ma due di-

versi aspetti dello stesso fatto indivisibile [1]). Dichiarando che l'uomo è la misura di tutte le cose, Protagora afferma, che il soggetto è la misura dell'oggetto, o che ogni oggetto è relativo ad un correlativo soggetto. Quando un uomo afferma, crede o concepisce un oggetto come esistente, la sua propria mente, che crede o concepisce, è un lato dell'intero fatto. Esso può essere il lato oscuro, e ciò, che è chiamato oggetto, può essere il lato manifesto dell'atto intero: questo è quello che accade nel caso delle sostanze, che si possono toccare ed offrono resistenza, dove l'oggetto, essendo il lato manifesto del fatto, è atto ad apparire interamente: un uomo pensa a qualche cosa che resiste, senza fare attenzione all'altro aspetto del fatto della resistenza, cioè alla sua propria energia o pressione, alla quale è fatta resistenza. Dall'altra parte, quando noi diciamo di godere qualche piacere o soffrire qualche dolore, il soggetto che gode o che soffre apparisce interamente, distinto in modo chiaro da un altro soggetto, che si suppone non goda o non soffra alla stessa guisa: nondimeno questo non è altro che il lato chiaro del fatto, di cui l'oggetto è il lato oscuro. Ciascun particolar dolore, che noi soffriamo, ha la sua oggettiva o differenziale peculiarità, che lo distingue da altre sensazioni, e lo mette in relazione con lo stesso oggetto senziente [2]) „. — Venendo quindi a discutere l'affermazione di Platone, che la dottrina protagorea sia identica all'altra ἐπιστήμη = αἴσθησις, il Grote osserva, che „ l'Homo — mensura non solamente non ha alcuna connessione con l'altro principio (che la conoscenza si può risolvere nella percezione sensibile), al quale Platone ed Aristotele vorrebbero trarlo, ma che piuttosto vi ha tra essi ripugnanza „. Esplica, poi, più ampiamente il suo pensiero così: „ Il detto protagoreo, qualora sia inteso giustamente, apparirà d'essere al tutto distinto dall'altra dottrina, con la quale Platone l'identifica: che la cognizione non è niente altro che la percezione sensibile. Se, rigettando

---

[1]) Vedi Bonghi. *Dialoghi* ecc. VI. Proemio XXV.

[2]) *Plato and the other companions* II, 325-327.

questa ultima dottrina, noi sosteniamo, che la cognizione include elementi mentali, distinti dalla percezione sensibile, benchè cooperanti con essa — il principio della relatività esposto da Protagora non sarà men vero. La mia attività intellettuale — le mie facoltà di ricordare, immaginare, ragionare, combinare ecc. sono parte della mia natura mentale, per niente meno che le mie facoltà della percezione sensibile; le mie cognizioni e le mie credenze devono tutte esser determinate da questa natura mentale, o esser relative ad esse, al cambiamento e allo sviluppo, che tutte queste mie varie facoltà hanno *preso nel mio caso individuale*. Per varie che siano le attività mentali, ciascuno ha una qualche cosa, a cui le sue cognizioni devono essere relative. Ammettiamo (con Platone), che il Nous o la mente intelligente apprenda gli enti intelligibili o idee, distinte dal mondo dei sensi: o supponiamo, che Kant e Reid, nel secolo decimottavo, e Cousin con altri scrittori francesi, nel decimonono, abbiano distrutto la filosofia lockiana, la quale teneva conto (essi dicono) solo degli elementi *a posteriori* della cognizione — e che abbiano stabilito l'esistenza di altri elementi della cognizione detti *a priori:* credenze intuitive, primi principii, concetti primari od inesplicabili della ragione. Tuttavia, noi dobbiamo ricordare, che tutti questi concetti *a priori,* intuizioni, credenze ecc., sono raccolte nella mente; e che così la mente di ciascun uomo, con le sue doti peculiari, naturali o soprannaturali, è sempre la misura o il limite delle sue cognizioni acquistate o conseguibili. Gli *Entia rationis* esistono relativamente alla *ratio,* come gli *Entia perceptionis* esistono relativamente al senso. Questo è un punto, su cui insiste Platone stesso in questo medesimo dialogo. Voi non potete, col citare il fatto dell'intuizioni mentali innate, eliminare la mente intuente: il che deve esser fatto, per poter negare il principio protagoreo. Ciascuna credenza sia giusta, sia erronea — sia tenuta unanimemente da ognuno *semper et ubique,* sia tenuta soltanto da una parte dell'umanità, è (o sarebbe, se si provasse che esiste) un fatto della nostra natura: capace di esser riguardato o dal lato del soggetto che vi crede, il quale è il suo punto di comunione con

tutte le altre parti della nostra natura — o dal lato dell'oggetto creduto, che è il suo punto di differenza o peculiarità. Il fatto con i suoi due opposti aspetti è indivisibile. Senza soggetto, l'oggetto svanisce: senza oggetto (un oggetto od un altro, perchè questo lato del fatto è essenzialmente variabile), il soggetto svanisce „ [1]).

Dopo ciò, il Grote viene ad esaminare la seconda delle proposizioni, che noi abbiamo riconosciute come protagoree; e, parlando dell'interpretazione che ne dà Platone, quando la sottomette ad una critica severa, dice a questo modo: " Io non posso credere, che Protagora abbia espresso davvero l'opinione qui confutata da Platone, che ogni opinione di ogni uomo è vera. L'opinione realmente espressa da Protagora sembra sia stata questa, che ogni opinione espressa da ogni uomo è vera per quell'uomo stesso. Ma Platone, quando la confuta, lascia da parte la restrizione finale, e cade inconsciamente nell'errore di passare (come dicono i logici) *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. La restrizione omessa da Platone forma il tratto caratteristico della dottrina protagorea, ed è essenziale alla fraseologia fondata sopra di essa. Protagora non dichiarerebbe, che una proposizione è *vera assolutamente* o *falsa assolutamente*. La fraseologia, che appartiene a questa dottrina, è forzata, su questo punto, da Platone. Non vi ha *verità assoluta* secondo Protagora: ogni verità è, e deve essere verità relativa ad una o a più persone, le quali o l'accettano e credono in essa attualmente, o sono concepite potenzialmente tali, che vi crederanno sotto date circostanze. Inoltre, poichè queste persone, che credono in una data verità, sono *una moltitudine d'individui,* ciascuno colle sue proprie peculiarità, nessuna verità può esser creduta, tranne sotto la particolare misura di *una mente individuale* che vi crede. Quello che un uomo accetta come vero, e quello che egli respinge come falso, sono condizionati egualmente da questo limite: *un limite non solamente diverso in diversi individui*, ma variabile e spesso variante nello

---

[1]) *Plato and the other companions* II. 328-330.

stesso individuo. Voi non potete indurre un cane od un cavallo o un fanciullo a credere nell'astronomia newtoniana: voi non potete indurre l'autore dei *Principia*, nel 1687, a credere in quello che il giovane Newton aveva creduto nel 1647. Dire che quello che è vero per un uomo è falso per un altro, che quello che era vero per un individuo, quando era fanciullo o giovane, diventa falso per lui nei suoi anni della vecchiaia, non implica alcuna reale contradizione: benchè Platone, tralasciando le parole che dànno alla sentenza un significato più ristretto, presenti la cosa come se fosse tale „ [1]).

Completando, poi, il pensiero su esposto, quando viene a parlare di Sesto Empirico, il quale, come noi già abbiamo veduto, attribuisce a Protagora entrambe le dottrine:

a) l'uomo è misura di tutte le cose;

b) tutte le opinioni son vere;

il Grote dice: " Se Protagora avesse sostenuto la teoria — tutte le opinioni sono vere — questa avrebbe contradetto al suo principio fondamentale della relatività: quindi, o egli stesso non ha sempre cura di enunciare le limitazioni e le restrizioni, che la sua dottrina richiede, e che sono omesse nel parlare comune; ovvero i suoi oppositori tralasciano le limitazioni che egli vi annetteva, e combattono l'opinione, come se non ne avesse punto. Questa ultima supposizione io penso, che sia la più probabile „ [2]).

Pel Grote, adunque, il principio protagoreo significa l'analisi dell'atto mentale in tutta la sua estensione, e lo scoprimento dell'indivisibilità e correlatività dei due elementi, di cui questi si compone, soggetto ed oggetto. Verità e falsità sono la parte oggettiva: onde non vi è nè verità, nè falsità assoluta: ma entrambe sono relative a questa o a quella mente che vi crede.

---

[1]) *Plato and the other companions* II. 347 e seg.,

[2]) *Plato and the other ecc.* II. 347., not. o.

III.

Interpretazione del Laas.

In mezzo alla grande varietà dei sistemi filosofici e alla loro apparente confusione, l'autore dell' „Idealismus und Positivismus„ [1]) crede, che due siano i sistemi fondamentali, che ritornano costantemente nella vicenda del pensiero filosofico; e si propone di cogliere questa opposizione (Streitfrage) là, dove la storia la ha manifestata per la prima volta con forza originaria ed interna necessità [2]). Questa opposizione si trova, a suo parere, nella teoria della conoscenza, che Platone espone nel Teeteto sotto il nome di Protagora, e in quella che le mette di fronte, e che condurrà di poi alla dottrina delle idee.

Il Laas interpreta il principio protagoreo nel senso, che l'Abderita abbia voluto limitare la scienza dell'uomo a ciò che egli può percepire (auf das für ihn Wahrnehmbare) [3]). Indi viene ad esaminare più da vicino la teoria della sensazione che noi sopra abbiamo riassunto, e a distinguere quanto di protagoreo vi sia contenuto; ed afferma, che essa racchiude tre pensieri fondamentali, i quali si lasciano enunciare separatamente l'uno dall'altro.

a) Le percezioni, sono il prodotto di processi intimamente collegati fra di loro, e posti in continuo movimento e mutazione.

b) Esse, quindi, sono, senza alcuna stabilità, in eterno flusso, in perenne divenire (in ruhelosem Werden).

c) Tutte le percezioni dimostrano una indissolubile correlatività (Beieinandersein) di soggetto e oggetto.

Lasciando da parte la questione, se i due primi pensieri abbiano realmente origine protagorea, egli crede, che il terzo sia

---

[1]) Ernst Laas. *Idealismus und Positivismus.* Berlin, 1879.

[2]) Op. cit. I, 15.

[3]) Op. cit. I. 28.

tale senza alcun dubbio, e pensa, che sia di tanto valore da far sì, che il nome del suo autore debba essere nella storia della filosofia menzionato con più rispetto di quello che si sia fatto fin adesso [1]).

Il Laas esplica più ampiamente il significato, che a tal principio egli attribuisce, a questo modo. Questo pensiero non ha alcuna somiglianza od affinità coll'idealismo di Descartes o di Berkeley, o di qualsiasi altra forma; idealismo che è stigmatizzato da Kant come visionario (schwärmerisch), e che, nondimeno, oggi sotto vari colori vien messo in giro. Il suo significato non è, che l'*io* (o affatto: il nostro io), o che il " soggetto ", la (nostra) " soggettività ", il nostro " spirito " o " intelletto ", il nostro " interno ", la nostra " essenza ", la nostra " intelligenza " o come altrimenti posson dire le metafisiche o " trascendenti " buccie (Schalen), colle quali si strepita, *produce* da sè il mondo percettivo, " spontaneamente " o per mezzo di uno " stimolo ", o coll'occasione di tali o tal altri processi somatici; nè che il contenuto della percezione sia soggettivo, " modificazione " o " stato " della mia coscienza, " mia proprietà " ecc.; il significato è: *anche l'io è relativo.* Gli oggetti della percezione non sono " soggettivi ", ma come tali sono gli oggetti più originari, *toto genere* diversi dai correlativi stati di coscienza; entrambi sono simultanei: coscienza non è senza contenuto percettivo, e viceversa. Di una preminenza dell'Io, della coscienza, della *substantia cogitans* di Descartes, o dello spirito (mind, soul, myself) di Berkeley sopra l'oggetto, come la stabilisce quel moderno soggettivismo o Idealismo che è molto esaltato e ripetuto, non è affatto a parlare. Ogni oggettivo contenuto della percezione è per un soggetto percepiente; ogni soggetto presuppone di contro a sè un contenuto percepito: soggetto ed oggetto sono inseparabili gemelli (unzertrennliche Zwillinge), stanno e cadono l'uno coll'altro. Ovvero — per mettere in ispecial luce il lato, che si oppone all'idealismo della maniera di Descartes e

[1]) Op. cit. I. 179.

di Berkeley — essere soggetto percipiente, senza percepire qualche cosa è impossibile; oppure: coscienza, anima, io al di qua e al di là della percezione sensibile non è *nulla*.

Questa teoria della conoscenza non è più soggettivismo, ma — se, per una cosa così semplice e naturale, non suona troppo barocca una parola tanto complicata — *soggetto-oggettivismo:* essa, presa nel suo preciso significato, non è più relativismo, ma correlativismo. Una tal dottrina ripete la vecchia proposizione, che la natura sia fenomeno (Erscheinung): ma non nel senso dell'antica filosofia della natura, neanche nel senso di Platone, o di Kant od Herbart, e senza i secondi fini a cui un tal senso porge occasione: senza la tendenza a voler conoscere l'essenza o il principio, che giace sotto al fenomeno, e si manifesta in esse: senza il presupposto, che apparire e fenomeno accennino pure a qualche cosa che apparisce. No, fenomeno non vien preso affatto in questo senso, ma per questa ragione natura è fenomeno, perchè essa ha un valore solo relativo, in quanto è pensabile assolutamente solo come oggetto di un soggetto, che la percepisce o se la rappresenta. L'*io*, poi, come si è detto, da parte sua non esiste senza *non-io*, senza l'oggetto della percezione „ [1]).

Questa, però, è una parte soltanto della dottrina protagorea. Rimane, infatti, a considerare la natura e il carattere peculiare, che il soggetto e l'oggetto mostrano nella loro indissolubilità.

Riguardo a tale questione, il Laas restringe il movimento al solo moto spaziale [2]), e ammette come pensieri dell'Abderita: i dati della percezione e le gradazioni della coscienza (Bewusstseinsfärbungen) cambiano: essi non sono nè assolutamente costanti, nè assolutamente identici [3]). Accetta, quindi, come protagorea anche la conseguenza, che se ne ottiene riguardo alla concezione (Auffassung) delle cose, pietre, animali, uomini ecc. Le

---

[1]) Op cit. I, 181-182.
[2]) Op. cit. I, 208.
[3]) Op. cit. I, 211.

cose son poste dal giudizio comune come realtà permanenti, identiche con sè stesse, e anche come realtà esistenti senza dipendere dalla coscienza. Anzi il giudizio comune loro attribuisce i contenuti della sensazione come attributi stabili, o accidenti transitori. Ma ciò non è esatto. Invero, se nell'atto della percezione si vede il colore, o si sente la durezza o il calore, queste qualità non esistono come realtà indipendenti (selbständige Realitäten), ma nascono insieme coll'atto della percezione, e subito poi vengono attribuite agli oggetti come qualità inerenti ad essi. E questi oggetti non sono essi stessi niente altro, che un aggregato di siffatti contenuti percettivi, i quali non sono in sè indipendenti, ma (sempre in relazione a qualcuno) sono in movimento. Ciò che vale delle *parti*, vale anche dei tutti: anche questi hanno soltanto un'esistenza, che varia cogli atti della percezione, caduca e relativa.

Naturalmente, deve valere lo stesso dei correlativi di questi mutevoli oggettivi contenuti, cioè delle coscienze, dei soggetti, degli *io:* anche essi hanno una relativa fugace realtà. Forse anzi Protagora, a parere del Laas, ha dichiarato anche questi per semplici aggregati di atti di coscienza (blosse Aggregationen von Theilbewusstseinen), i quali, in tanto ciascuna volta formano un'unità, in quanto son tenuti congiunti per mezzo della memoria e dell'identità di concezione [1]).

Nè qui si ferma il Laas: ma al Sofista di Abdera attribuisce anche l'affermazione, che tutti i più alti processi e tutte le più alte produzioni (Gebilde) spirituali dipendano da principii sensibili [2]).

Onde egli conclude, che, se per Positivismo si deve intendere quella filosofia, la quale non riconosce alcun altro fondamento tranne fatti positivi (positive Thatsachen), cioè percezioni interne ed esterne, e la quale richiede da ogni dottrina, che essa mostri i fatti e le esperienze sulle quali posa, i tre punti capitali della

---

[1]) Op. cit. I, 211-212.

[2]) Op. cit. I, 188.

filosofia protagorea, or ora esposti, ne sono, congiunti ad unità, la base, e Protagora, se altri mai, deve esser considerato come il padre dello stesso. Questo può aver valore almeno nel medesimo senso, che Platone è detto il padre dell'idealismo: Platone non meno di lui ha avuto i suoi precursori ed i suoi continuatori [1]). Bisogna, quindi, giungere nella storia fino ad Hume e alla filosofia moderna, per incontrare di nuovo il punto fondamentale, che è espresso nelle proposizioni positivistiche di Protagora.

Non si creda però, come fanno alcuni, che il Laas voglia parlare del soggetto in senso generale, e dia così un significato del pari generale alla voce " ἄνθρωπος ": giacchè egli accetta come protagorea la formola platonica: " ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις· τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστιν ἡ αἴσθησις ": onde dice, che, qualora si considerino soltanto gli oggetti della percezione (Wahrnehmungs-Objecte), è chiaro, che nessuno ha una realtà assoluta, una verità (Wirklichkeit) per sè, ma che ognuno è, ed esiste solo per l'individuo a cui appare, e pel tempo in cui gli appare [2]). Ed è questa formola appunto quella che porge occasione al Laas di determinare, ancora più precisamente, il significato della dottrina dell'Abderita.

Egli l'interpreta così: " Reale (wirklich) è per me la mia percezione: perchè la mia percezione si riferisce sempre alla mia realtà; la mia realtà è sempre oggetto della mia percezione ". Onde aggiunge, che il principio: per ognuno è reale quello soltanto che appare alla sua coscienza, s'incontra, presso Platone, in una forma, la quale è esteriormente molto simile alla vera, e la quale viene anche data come protagorea, ma la quale — almeno nell'universalità in cui si presenta — esprime un senso così mostruoso, che bisogna render giustizia a Platone, se egli, nell'interesse della verità e della scienza, la respinse così recisamente, come accettò la proposizione nella sua prima forma. La proposizione fondamentale vuol dire: tutto ciò che *appare*, è, è reale. La proposizione trasformata

---

[1]) Op. cit. I, 188-189.
[2]) Op. cit. I, 218-219.

vuol dire: tutto ciò che *pare,* è valevole, vero (gültig, wahr): ogni opinione è per colui, che l'ha, vera [1]). — Indi seguita: " Se si paragona la tesi di Protagora, la quale afferma la realtà (Wirklichkeit) soggettiva di tutti i fenomeni della coscienza, con le formole, che attribuiscono la verità (Wahrheit) ad ogni opinione, e se ne confrontano più da vicino entrambi i lati, fa meraviglia con quanta facilità quella proposizione, cui Platone stesso deve assentire, possa esser trasformata nella seconda dottrina, la quale è ancora molto più assurda e pericolosa. E se si può trar vantaggio dalle omonimie e sinonimie della lingua, in una maniera puramente sofistica, si può anche tramutare i sani e positivistici pensieri fondamentali nelle mostruosità dell'estremo individualismo. Si prenda la parola greca εἶναι non nel significato di *esistere,* ma di *esser valevole;* ἀληθής non nel significato di " reale ", ma di " vero "; si lasci che φαίνεσθαι dal significato di " apparire ", per mezzo del significato di " parere ", si muti in δοκεῖν (parer buono), e si ha quel pensiero, dinanzi a cui sin da Platone si sente un generale orrore — e che anche noi non possiamo accettare, perchè è assurdo, e perchè rende inutile ogni discussione. La prima proposizione è: per ognuno è reale quello che gli appare; la seconda proposizione è: per ognuno è vero, per ognuno ha valore, quello che gli pare, quello che gli par buono, quello che egli crede.

Ora, a chi dobbiamo noi attribuire un tale scambio; ad una confusione di termini, o alla sofistica? A Platone, il quale molto probabilmente anche altrove commette la stessa colpa; o a Protagora, il quale da Platone e dai suoi successori vien rappresentato in modo, che gli si dovrebbero attribuire tutti gli artifici sofistici ed eristici? Al padre delle idee dell'eterno vero e dell'eterno bene; o all'autore del libro che aveva il titolo di " Verità "? A Protagora, cui disgustose esagerazioni di siffatta specie potevan compromettere seriamente; o a Platone, il quale, benchè il suo oppositore cadesse, in tal guisa, in un non senso, pure lo cre-

---

[1]) Op. cit. I, 222.

deva ancora degno del più ampio riguardo, e il quale, nella sua polemica, poteva a meraviglia sfruttare, a suo vantaggio, la dottrina della verità di ogni "parere" e di ogni "opinione"? A Protagora, il quale, come Platone stesso attesta, non usò mai la espressione ἀληθής, per indicare quello che noi chiamiamo vero e valevole, e la volle sostituita per mezzo di altre espressioni, che indicassero qualche cosa di *migliore* (Theaet. 166*a*); ovvero a Platone, il cui uso della parola εἶναι era anche, d'altra parte, d'un carattere altamente variabile ed elastico?" [1]).

Ora, benchè il Laas affermi, che una risposta recisa a siffatta questione non possa darsi, pure da quanto dice in uno scritto, pubblicato posteriormente [2]), appar chiaro, che egli inclina a credere, che tale confusione di termini debba attribuirsi a Platone, e che Protagora in nessun modo abbia sostenuto la verità di tutte le opinioni.

IV.

Interpretazione dell'Heussler.

Le nuove interpretazioni del Grote e del Laas lasciano nondimeno, come abbiam visto, intatto il concetto, che il termine "ἄνθρωπος" sia stato usato da Protagora in senso individuale. Lo stesso avviene anche per l'interpretazione dell'Heussler.

Questi parte dal modo con cui traducono il principio dell'Abderita l'Ueberweg, l'Heinze, lo Schwegler, il Koeber, lo Zeller ed altri. Le sue parole meritano di essere riportate integralmente.

"Come presso Ueberweg-Heinze, così anche presso Schwegler-Koeber si trova ancora l'insufficiente traduzione della proposizione fondamentale protagorea: "l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono, *che* sono, di quelle che non sono, *che* non

---

[1]) Op. cit. I. 226-227.

[2]) *Vierteljahrsschrift ecc.* Leipzig 1884, pag. 479 e segg.

sono „. Con tale interpretazione non si tiene alcun conto (e questo è lo sbaglio principale) del senso *qualitativo* dell'ὡς, richiesto dalle esplicazioni platoniche. A ciò si aggiunge la costruzione molto difettosa del sostantivo " misura „ col " che „. Migliore è la versione dello Zeller, il quale traduce ὡς con " come „: ma anche essa non è giusta, perchè difficilmente si può parlare di una qualità delle cose che non sono. Inoltre, questa seconda traduzione non tiene, per contrario, alcun conto dell'alternativa dell'esistenza o non esistenza delle cose, la quale solamente è dalla prima considerata. E che questa sia compresa nella proposizione protagorea, si può desumere precisamente dalla scelta dell'ὡς, la qual particella ha molti significati: poichè, altrimenti, non si comprenderebbe, perchè non sia stata posta la voce οἷα, che in altri casi solo è usata correttamente.

Rimarrebbe un solo rimedio alla riportata spiegazione. Si dovrebbe lasciar cadere la presupposizione, del resto falsa, che ogni singola parola greca possa esser riprodotta anche in tedesco con una parola; e si dovrebbe inoltre seriamente decidersi ad ammettere, che ὡς nel secondo luogo rappresenti soltanto una, e nel primo, invece, nello stesso tempo due particelle, e quindi la prima volta debba tradursi con " che e come „, la seconda volta soltanto con " che „. Qualche cosa di simile sembra si ammetta, quando, nell'edizione stereotipa tauchniziana di Laerzio Diogene (IX, 51), si scrive ἐστι nella proposizione positiva come enclitica, e solo nella negativa col proprio accento.

A nostro avviso, però, la riportata esegesi è essenzialmente falsa; e già Platone (Theaet. 160 *c* καὶ ἐγὼ κριτής) ha inteso affatto a rovescio la relazione dell'ἔστιν, il cui soggetto non è χρήματα, ma ἄνθρωπος, come è richiesto dal parallelismo dei membri. " Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono come egli è, di quelle che non sono, come egli non è „.

Per mezzo di questa interpretazione, cadono via, come di un sol colpo, tutte le difficoltà della traduzione: ὡς significa sicuramente ed esclusivamente " come „, e " ὡς ἔστιν „, più precisamente,

come egli propriamente (gerade) è, " come egli si trova ". Nello stesso tempo, sarebbe riconosciuto come giusto il significato individuale, anzi il significato individuale-momentaneo del pensiero. Solo a questo modo si spiega anche, perchè presso Platone, la nostra fonte più antica, (nei luoghi del Teeteto che contengono l'aggiunta caduta via nel Cratilo) e presso Aristotele si dica " τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν ": vale a dire perchè entrambe le volte la particella negativa soggettiva ed ipotetica sia posta di fronte alla negazione assoluta ed assertoria " [1]).

V.

Interpretazione del Peipers.

Col Peipers s'inizia l'interpretazione, che assegna alla voce ἄνθρωπος un senso generale, ed è poi seguìta dall'Halbfass e dal Gomperz.

Il Peipers riconosce come protagorea la proposizione: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν: ma crede, che l'uso della lingua greca raccomandi di intendere il termine " ἄνθρωπος " in un senso generale (generell). La misura di tutte le cose è l'uomo; le cose stesse non sono ciò che le determina.

Con questo però, secondo lui, non deve affermarsi, che Protagora abbia inteso, sotto la parola uomo, la ragione umana (die menschliche Vernunft), e che colla sua proposizione abbia voluto stabilire il principio e il metodo della filosofia nel senso dell'antropologismo (il che dal Prantl [2]) è giustamente combattuto); ma " ἄνθρωπος " può ben da lui essere stato inteso in un senso affatto sensualistico, come anche Platone lo spiega: l'uomo in quanto senziente (der Mensch als wahrnehmend). Nè, in tal modo, è necessario, che la proposizione venga ad essere l'espressione del-

---

[1]) *Zeitschrift für Phil. u. Phil. Krit.* 1888, pag. 136-137.

[2]) *Geschichte der Logik* etc. I, 12.

l'arbitrio individuale, come crede il Prantl medesimo. Questa concezione può ben attribuirsi solamente a Platone, il quale vi si credeva autorizzato, perchè egli, in base alle individuali differenze dell'αἴσθησις, riguardava questa conseguenza come inevitabile, e trovava buono, per giovarsene nella confutazione, dedurla là dove citava il principio di Protagora. Ma è affatto contestabile, se Protagora stesso abbia tirato questa conseguenza, e se egli, al principio della sua opera, abbia voluto esprimerla colle parole πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. — Onde, la proposizione di Protagora, se realmente non era intesa nel senso ultra-subbiettivistico, ma solo nel significato sensualistico, viene, a giudizio del Peipers, a toccare molto da vicino l'espressione democritea νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν. È vero, che nel νόμῳ di Democrito non è contenuta la completa universalità e necessità espressa nell'affermazione: l'uomo determina le cose secondo le leggi della sua αἴσθησις; ma pure v'ha nel νόμῳ, accanto alla cooperazione del soggetto che serve di misura, un valore che sorpassa l'arbitrio e la credenza individuale. Entrambi i principii mettono in vista, che è il soggetto senziente quello che dà la *qualità* all'oggetto. Democrito s'immagina il soggetto come un popolo che vive secondo certe abitudini e certe leggi: Protagora come l'uomo in universale (den Menschen im Allgemeinen), il quale nelle condizioni normali, riguardo alle cose più importanti, è lo stesso in tutti gl'individui [1]).

---

[1]) Identica all'interpretazione del Peipers è la più recente del Jerusalem (*Zur Deutung des Homo-mensura Satzes.* — Eranos Vindobonensis. *Wien; 1893. S. 153 u. folg.*) Vedi pag. 161 — « Im Homo-mensura Satze ist ἄνθρωπος generell zu fassen, und bedeutet den Menschen im Allgemeinen, jedoch vornehmlich den sinnlichen Menschen. Protagoras hat in seiner Schrift über das Seiende den Eleaten gegenüber das Sinnenzeugniss vertheidigt, ist jedoch in dieser Vertheidigung soweit gegangen, dass er lehrte, nur das Wahrnehmbare existirt, und was der Mensch nicht wahrnimmt, das existirt nicht. Dabei hat er jedoch den Erkenntnissprozess nicht genügend analysirt; und es fliessen ihm daher Wahrnehmen und Denken noch vielfach zusammen. Weil man nun von den Göttern nicht sagen kann, dass man sie wahrnehme, desshalb

Di qui, a parere del Peipers, può affermarsi, che le conseguenze, tratte nel Teeteto dal principio del sofista, e trascorrenti in un puro soggettivismo, non possano dirsi protagoree, nel senso che possano essere attribuite con sicurezza al Protagora storico [1]).

VI.

Interpretazione dell'Halbfass.

L'Halbfass muove, nella sua interpretazione, da due presupposti molto discutibili, anzi, secondo a noi pare di aver dimostrato innanzi, assolutamente falsi: l'uno riguarda la credenza, che Platone voglia attribuire realmente a Protagora tutto quello che dice nel Teeteto sotto il nome di lui; l'altro che il filosofo ateniese abbia avuto l'intenzione di alterare il significato della dottrina dell'Abderita, per poterne, nella critica, riportare più facile vittoria. Questa circostanza toglie a gran parte dei suoi argomenti ogni valore scientifico. È perciò, che noi, nell'esporre la sua interpretazione, ne tralasceremo moltissimi: giacchè, dopo l'analisi innanzi fatta del dialogo platonico, essi non hanno più bisogno di essere esaminati, essendo venuto a mancar loro, in tal modo, l'unico fondamento sopra di cui poggiassero [2]).

---

könne man auch nicht sagen, sie existieren: weil man aber auch wegen der Kürze des Lebens nicht sagen könne, sie seien nicht wahrnehmbar oder deutlich erkennbar, desshalb könne man auch nicht sagen sie seien nicht, sondern müsse die Frage ihrer Existenz offen lassen. Aus eben demselben Grunde lässt auch Protagoras die Allgemeingiltigkeit der geometrischen Lehrsätze nicht gelten, insofern diese der sinnlichen Wahrnehmung widersprechen. Mit dieser Denkweise verträgt sich auch am besten die durchaus auf's Praktische, auf's Reale gerichtete Sinnesart des Protagoras. Er will sich den Glauben an die Existenz dessen, was er sieht und mit Händen greift, nicht rauben lassen, und wir finden somit bei ihm eine in manchem Sinne gesunde Reaction gegen die trascendenten Speculationen der Eleaten ».

[1]) *Untersuchungen über das System Plato's.* Leipzig 1874. *Erster Theil.* S. 45-46

[2]) *Die Berichte d. Plat. u. Arist. über Prot.* Leipzig 1882.

Anzi tutto, l'Halbfass ricerca, quale sia il carattere peculiare del sofista d'Abdera (das eigenthümliche Wesen des Sophisten), e lo trova in ciò, che il suo pensiero era rivolto a quello che praticamente si presentava molto da vicino, e poteva esser raggiunto con mezzi semplici; e che egli non solo preferiva stabilire qualche cosa in modo difettoso e provvisorio, anzichè rinunziarvi per la ragione che, per la natura stessa della cosa, la conoscenza di questa sarebbe rimasta sempre imperfetta, ma anche confidava di potere, coi mezzi di cui gli uomini in generale dispongono, produrre alcun che, di cui essi dovessero contentarsi, o in cui dovessero riposare tranquillamente [1]).

Indi, passa ad esaminare le notizie, che le fonti a noi pervenute offrono sulla dottrina protagorea: ed afferma, che soltanto la proposizione πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος è da riguardarsi come citazione testuale (wörtliches Citat) dell'Abderita, perchè l'aggiunta τῶν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν in Platone non si trova sempre sotto la stessa forma, in Aristotele manca, e ricomparisce soltanto presso scrittori posteriori, come Sesto Empirico e Laerzio Diogene. La quistione, perciò, verte tutta sulla parola ἄνθρωπος, se, cioè, questo termine debba intendersi in senso generale oppure individuale (ob generell oder individuell). Egli a prima vista (auf den ersten Blick), è più inclinato ad ammettere il primo, che il secondo significato [2]). Ed è con questo preconcetto che viene ad investigare le notizie platoniche, le quali dànno al principio protagoreo un carattere schiettamente individualistico.

Sostiene, che sia difficile stabilire, con sufficiente sicurezza, dal Teeteto la precisa estensione (den genauen Umfang) della dottrina protagorea [3]); che, anzi, nelle esplicazioni di Platone sul sensualismo dell'Abderita non sia possibile scoprire alcun argomento, il quale parli in favore dell'autenticità dell'interpretazione stessa (Auslegung)

---

[1]) Op. cit. pag. 9.
[2]) Op. cit. pag. 12.
[3]) Op. cit. pag. 21.

platonica. Poi, riguardo alla relazione tra Protagora e la dottrina di Eraclito, cerca di provare, che, in base al Teeteto, non può affatto dimostrarsi una connessione storica tra l'uno e l'altra [1]. Infatti, Platone non riporta mai con determinate espressioni (mit bestimmten Ausdrücke) la teoria del sofista a quella dell'Efesino; presso Aristotele può parlarsi ancor meno di ciò; e soltanto scrittori che vissero molto più tardi, specie Sesto Empirico, esposero questa dottrina come semplice conseguenza dell'eraclitismo [2]. Per questa ragione, la teoria della sensazione, da noi sopra esposta, non può esser riguardata come parte integrante dei principii protagorei [3].)

Nondimeno, la soluzione della quistione consiste, come giustamente si è accorto l'Halbfass stesso, nel valore che devesi attribuire alle parole " τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναί φησί που ᾧ δοκεῖ ". Rispetto ad esse, egli si propone tre quesiti, e vi cerca di rispondere.

a) La proposizione τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν ᾧ δοκεῖ ha un significato diverso dall'altra πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος?

b) Qual significato ha nella proposizione il termine δοκεῖν?

c) Protagora si servì, nello spiegare il suo principio, della frase τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἀληθές ἐστιν ᾧ δοκεῖ?

In risposta al primo quesito, l'Halbfass tenta anzi tutto di mostrare, che la proposizione suddetta è soltanto una nuova spiegazione (nur eine neue Auslegung) del noto principio protagoreo; e che essa è qui usata da Platone in cambio del principio stesso o della prima spiegazione (152*a*), perchè il termine δοκεῖν, oltre al significato puramente psicologico di rappresentare (vorstellen) e a quello di opinare (meinen), racchiude in sè stesso anche il concetto di giudicare (beschliessen): e perciò la forma, qui usata, del principio poteva più facilmente riuscir vantaggiosa per le con-

---

[1]) Op. cit. pag. 23.
[2]) Op. cit. pag. 25.
[3]) Op. cit. pag. 28.

seguenze, a cui Platone voleva spingere la dottrina di Protagora. — L'argomento più importante, che egli adduce a prova del suo asserto, si fonda sull'osservazione, che Platone, nel confutare la dottrina protagorea, si riferisce sempre all'altro principio, che senza alcun dubbio appartiene al sofista: la qual cosa non sarebbe stata necessaria, se egli avesse potuto riportarsi alla proposizione citata nel 170*a*. Si paragoni, infatti, il 170*d*, 170*e*, 171*c*, 170*c*. È vero, poi, che Teodoro designa la proposizione, di cui adesso è quistione, come protagorea. Ma questa circostanza dimostra tanto poco la sua autenticità, quanto l'assenso del giovane Teeteto (152*a*) all'esplicazione platonica può essere una prova della fedeltà storica della stessa. — Onde l'Halbfass conclude, che non vi sono ragioni positive, perchè si riconosca nelle parole suddette una nuova proposizione dell'Abderita; e che, sebbene Platone faccia valere contro di essa l'argomento pratico, che in tutti i casi speciali ognuno si lascia ammaestrare da un altro, cui attribuisce un maggiore εἰδέναι, e con ciò mostri d'intenderla in un senso pratico, nondimeno si deve attribuire al termine δοκεῖν il significato puramente psicologico di rappresentare.

Con questo è risoluta implicitamente anche la seconda delle questioni sopra menzionate; e l'Halbfass aggiunge, che Protagora attribuiva appunto alle αἰσθήσεις καὶ κατὰ ταύτας δόξαι solo una realtà soggettiva (nur subjektive Wirklichkeit). Indi seguita: questa opinione, però, aveva per Platone un valore essenzialmente identico alla negazione della verità in generale; ed a lui era lecito ogni mezzo per rendere questa identità plausibile anche ai suoi lettori. Uno strumento appropriato a ciò gli si offriva nella seconda parte del noto principio: τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, che egli intendeva in questo senso: tutti i giudizi sono veri: ogni errore è, quindi, escluso. Infatti, poichè egli prendeva " ὄντα " in senso trascendente, veniva alla conclusione: se l'uomo è la misura di " ὄντα ὡς ἔστι " e di " μὴ ὄντα ὡς οὐκ ἔστιν ", il suo giudizio colpirà sempre il giusto, perchè non comprende giammai un μὴ ὄν. — Ma, per Protagora, la proposizione, a

lui attribuita, poteva aver soltanto questo significato: le rappresentazioni (die Vorstellungen), delle quali si compone il giudizio, sono per coloro che giudicano sempre reali (sind stets in Wirklichkeit vorhanden).

Alla terza domanda, infine, l'Halbfass risponde col dire, che, sebbene la mancanza di ἀληθές nella proposizione, posta da Platone a fondamento della sua critica, possa lasciar dare una risposta negativa, nondimeno tutta l'argomentazione dell'autore apparirebbe troppo immotivata, se il sofista non si fosse servito, in un modo pregnante, di quel termine nella esplicazione del suo principio [1].

Dopo ciò, l'Halbfass viene a parlare della relazione, che passa tra la dottrina dell'Abderita e il concetto di valore (Wertbegriff); e afferma, che non esiste alcuna prova, che Protagora abbia considerato ognuno come αὐτάρκης εἰς φρόνησιν. Onde crede di non allontanarsi dalla verità storica, qualora dica, che così nel campo teoretico, come nel campo pratico egli abbia dato la preferenza là alle αἰσθήσεις καὶ κατὰ ταύτας δόξαι normali sulle anormali, qua ai giudizi di valore (den wertvollen Urtheilen) su quelli privi di valore (wertlosen), e perciò abbia intesa la proposizione πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος in senso generale [2].

Delle notizie di Aristotele l'Halbfass dice, che il loro esame è in gran parte negativo; giacchè, a suo parere, in esse non si rinviene nulla che già non si conoscesse dall'esposizione platonica, e quello che vi si trova detto, sta in generale, per l'acutezza, molto al di sotto dell'esposizione di Platone [3].

Di Sesto Empirico e degli altri scrittori da noi sopra menzionati l'Halbfass non tiene alcun conto.

Riassumendo, adunque, egli conclude: un'interpretazione storica sicura del principio πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν

---

[1]) Op. cit. pag. 35-39.

[2]) Op. cit. pag. 46.

[3]) Op. cit. pag. 55.

μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν, il quale può riguardarsi — la prima parte anche secondo le parole — come espressione autentica della dottrina protagorea, noi non l'abbiamo nè da Platone, nè da Aristotele. Ma vi è almeno la più grande verisimiglianza, che Protagora abbia inteso " ἄνθρωπος " in senso generale: così che noi siamo autorizzati a tradurre la prima parte: la misura di tutte le cose è l'uomo come tale (der Mensch als solcher). — La tendenza del principio era in gran parte pratica: essa contiene l'avvertimento agli uomini di mirare all'esplicazione di quelle attività e di quelle facoltà, che hanno valore per la vita pubblica, e, al contrario, di non occuparsi più di oggetti, che non hanno alcun legame coi bisogni e cogl'interessi del mondo. — Dalla critica, che Platone specialmente ha consacrato alla dottrina di Protagora, noi possiamo inoltre dedurre, che egli aveva affermato nel campo teoretico, circa al problema della conoscenza, la realtà soggettiva (die subjektive Wirklichkeit) di tutte le αἰσθήσεις καὶ κατὰ ταύτας δόξαι, e nel campo pratico il valore relativo (die relative Gültigkeit) delle opinioni di tutti gli uomini nell'interno di uno stato (Op. cit. p. 59).

VII.

Interpretazione del Gomperz.

Il Gomperz si riferisce per sua esplicita dichiarazione al Peipers e all'Halbfass [1]); ed accetta in gran parte la loro ipotesi sul significato del principio protagoreo, aggiungendovi tuttavia prove più rigorose.

Egli dice, che chi sostiene la tradizionale interpretazione individualistica della dottrina di Protagora, deve necessariamente, ove non voglia prescindere affatto dalle parole del frammento, e preferisca mettere in suo luogo l'esplicazione platonica, seguire l'una o l'altra di due vie, che sono entrambe egualmente erronee; giacchè

---

[1]) *Die Apologie der Heilkunst.* Wien 1890, pag. 26.

la prima è veramente possibile secondo il contenuto (sachlich), ma è impossibile riguardo alle parole (sprachlich) del principio dell'Abderita: della seconda può dirsi precisamente l' inverso. E invero, argomenta il critico di Vienna: se Protagora con quella proposizione vuol dichiarare l'individuo misura di tutte le cose, deve pensare o alla qualità (Beschaffenheit) o all'esistenza (Existenz) delle cose stesse. Il primo significato non sarebbe realmente (sachlich) inammissibile; perchè le differenze individuali della percezione sensibile avevano in quel tempo già incominciato ad attirare sopra di sè l'attenzione dei filosofi. Ma essa trova un ostacolo insormontabile nella particella ὡς, la quale si dovrebbe tradurre " come "; una traduzione, contro di cui lo stile di Protagora, come risulta dal frammento περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰπεῖν οὔτε ὡς εἰσίν οὔτε ὡς οὐκ εἰσίν, solleva una obbiezione che non può in alcun modo superarsi. Si aggiunga d'altra parte, che in quel caso il membro negativo (τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι = delle cose che non sono come esse non sono) non dà alcun senso intelligibile.

Il secondo significato, poi, è egualmente impossibile per la seguente ragione. Il far l'individuo misura dell'esistenza delle cose potrebbe indicare soltanto la completa negazione della realtà oggettiva delle cose medesime; sarebbe, in altri termini, un'espressione mal trovata del punto fondamentale della scuola cirenaica, riguardo alla teoria della conoscenza, secondo il qual punto non vi era luogo nè per le cose, nè pel concetto dell'essere o dell'esistenza, ma solo per le affezioni (πάθη) individuali. Ma, per contrario, tutta quanta l'antichità ha distinte e tenute separate l'una dall'altra la dottrina dei Cirenaici e quella del Sofista di Abdera: e invero con pieno diritto, poichè, per interne ed esterne ragioni, non v'ha alcun dubbio, che la teoria di Protagora assolutamente non era identica a quella di Aristippo [1]).

Rimarrebbe, nondimeno, una terza ipotesi, per mezzo della quale, dice il Gomperz, qualcuno potrebbe credere di sfuggire a questo

---

[1]) Op. cit. pag. 27-28.

dilemma: vale a dire la proposizione, potrebbe bensì riferirsi all'esistenza, ma all'esistenza di cose così o così qualificate, quindi mediatamente alla qualità: onde sarebbe aperta la via all'interpretazione individualistica. Per esempio, uno afferma: per me esiste miele dolce (süsser Honig), un altro: per me esiste miele amaro (bitterer Honig). — Però neanche questo è possibile per la ragione, che una χρῆμα è precisamente una cosa e non l'unione di un soggetto con un predicato. " Una cosa esiste „ ed " Una cosa è così o così qualificata „ sono due espressioni radicalmente diverse, le quali potrebbero essere indicate colle stesse parole soltanto da colui, che non volesse essere inteso, e volesse di proposito ingannare i suoi uditori e lettori [1]).

Onde il critico tedesco conclude, che il principio " Homo mensura „ ha originariamente ed essenzialmente un significato universale, non un significato individuale, e si riferisce all'esistenza, non alla qualità delle cose: e aggiunge, che ha l'identico e preciso valore della proposizione dello scritto περὶ τέχνης del Corpus Hippocrateum: ἀλλὰ τὰ μὲν ἐόντα αἰεὶ ὁρᾶταί τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁρᾶται οὔτε γινώσκεται [2]).

VIII.

Interpretazione del Jowett e del Campbell.

L'interpretazione del principio protagoreo, data da questi due insigni critici inglesi, potrebbe formare come un termine di mezzo fra quelle che innanzi abbiamo esposto, e delle quali l'una gli attribuisce un significato individualistico, l'altra un senso generale. Invero, essi ammettono concordemente, che Protagora non conoscesse con precisione la differenza fra l'uomo come individuo, e

---

[1]) Op. cit. pag. 175.

[2]) *De arte* cap. 2 (Gomperz, pag. 42-44) — Alla dimostrazione qui esposta il Gomperz non aggiunge nulla di notevole nel primo volume dei *Griechische Denker*.

l'uomo come umanità: onde concludono, che la parola ἄνθρωπος non aveva per lui nè l'uno, nè l'altro estremo significato.

A.

Il Jowett dice [1]), che la relatività della conoscenza è un assioma per noi, ma era una grande scoperta psicologica nel quinto secolo avanti Cristo; e che di questa scoperta la prima chiara asserzione è contenuta nella tesi di Protagora. È verosimile, però, che egli non avesse alcuna intenzione sia di affermare, sia di negare una norma oggettiva della verità (an objective standard of truth). Egli non rifletteva, se l'uomo nel senso più alto, o l'uomo nel senso più basso era la misura di tutte le cose. Simile ad altri grandi pensatori, egli era assorto in una sola idea; e questa idea era l'assolutezza della percezione. Simile a Socrate, egli vedeva, che la filosofia doveva esser trasportata dalla natura alla verità, dal mondo all'uomo (from the world to man). Ma non si fermò ad analizzare, se egli indicava l'uomo in concreto, od in astratto, tutti gli uomini, od alcuni uomini, " quod semper, quod ubique ", od il singolo individual giudizio. Una siffatta analisi si trovava al di là della sua sfera di pensiero: l'epoca, che precedette Socrate, non era giunta a queste distinzioni.

Indi, completando il carattere fondamentale della dottrina protagorea, il classico traduttore inglese di Platone aggiunge, che, simile ai Cinici, l'Abderita non ammetteva la cognizione in un senso più alto della percezione; a " più vero " o " più savio " sostituiva la parola migliore; e non era alieno dal concedere, che e gli stati e gl'individui sono capaci di pratico miglioramento. Ma questo miglioramento non sorge dalla luce che si fa nell'intelletto, e neppure dall'esercizio della volontà, bensì da un cambiamento di circostanze e d'impressioni; e colui, che può effettuare questo cambiamento in sè stesso od in altri, può esser chiamato

---

[1]) *The Dialogues of Plato.* Oxford 1871. Vol. III, pag. 353-354.

un filosofo. Mentre, però, egli va d'accordo con Socrate e coi Cinici, circa l'importanza che attribuisce alla vita pratica, si allontana dall'uno e dagli altri, riguardo al modo di produrre questo effetto. Supporre che la pratica possa esser separata dalla speculazione, e che noi possiamo operar bene, senza ricercare che cosa sia la verità, non è affatto strano tanto nella filosofia quanto nella vita. La singolarità di queste, come di altre così dette dottrine sofistiche, è la franchezza con la quale sono confessate, in luogo di esser velate, come nei tempi moderni, sotto frasi ambigue ed opportune.

B.

Poco innanzi fu notato, che l'esplicazione del Campbell s'accorda essenzialmente con quella del Jowett [1]).

Egli ammette, che proprietà genuina di Protagora sia soltanto il principio πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν: e, rispetto al suo significato, si domanda: non sembra a prima vista, che esso implichi qualche cosa di meno che l'assoluta relatività della conoscenza? Non lo si potrebbe interpretare nel senso „ quod semper, quod ubique, quod ab omnibus? „ In risposta a tale quistione, egli dice, che sembra, anzitutto, che Protagora sia stato almeno lontano dal dare al suo principio il significato, ὡς οἷα μὲν ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί; e che, in secondo luogo, la distinzione fra specie ed individuo, fra il termine generale „ uomo „ e il termine individuale „ quest'uomo „ (between the race and the individual, between the general term „ man „ and the singular term „ this man „) con tutta probabilità non era in modo chiaro presente davanti al suo pensiero. Infatti, quando si considera la mancanza di ogni permanente coscienza dell'universale e della distinzione fra astratto e concreto, — mancanza mostrata, per esem-

---

[1]) *The Theaetetus of Plato*. Oxford 1863, pag. 253-55,

pio, nella prima risposta di Teeteto, e nel tentativo fatto da Menone di definire la virtù, — è manifesto, che il termine uomo, usato così semplicemente da un maestro popolare (a popular teacher), non richiamava di per sè l'idea della natura umana o dell'umano pensiero, nè della specie collettivamente, ma bensì quella di " un uomo ", " questo o quell'uomo ", un individuo " voi o me "; tuttavia, l'individuo non era *concepito* come un individuo, nè era coscientemente distinto da ogni astratta o generica nozione di uomo, ma era solo presente all'immaginazione (but simply present to the imagination).

Protagora poi, seguita il critico inglese, vedeva, che gli uomini erano stanchi di sistemi, i quali non avevano alcun rapporto colla vita umana; e sembrava, che egli credesse impossibile la conoscenza delle cose. Egli vedeva, che s'insegnava l'astronomia e la natura dell'essere a coloro, i quali avevano, invece, bisogno d'imparare, come divenire abili e felici cittadini. Simile agli altri maestri popolari, egli aveva un occhio più acuto per gl'immediati bisogni di quelli che venivano da lui, che per la verità astratta. La teoria di Parmenide, che aveva i suoi caldi difensori ad Atene, era puramente oggettiva: benchè cominciasse e finisse nella mente, era al tutto indipendente da ogni norma umana: il più alto scopo per l'uomo era quello di sollevarsi, per mezzo del puro pensiero, nel mondo dell'essere. Protagora sentiva, come Socrate, che la verità ricercata dall'uomo è relativa all'uomo; ma, in ciò differente da Socrate, egli poneva questa credenza come la fine non come il punto di partenza della sua speculazione, e invece di ricercare, colla riflessione, quella verità, secondo la quale l'uomo deve vivere, egli si contentava di inferire, che la Verità è variabile, secondo la nozione comune " many men, many minds "..

PARTE QUARTA

Esame delle sopra esposte interpretazioni.

Dottrina protagorea.

1. Grote — Innanzi abbiamo visto, che il principio protagoreo, secondo l'interpretazione del Grote, sarebbe il risultato di un'analisi dell'atto conoscitivo, e la dimostrazione dell'indissolubilità dei due elementi essenziali che lo costituiscono, il soggetto e l'oggetto. — Ma è da notare, che questo significato è storicamente impossibile: giacchè l'esame dell'atto conoscitivo e della relazione che passa fra i suoi elementi comincia solo molto più tardi, come il Grote stesso riconosce [1]), con Platone ed Aristotele. Onde nulla ci autorizza a trasportare ai tempi di Protagora quello che appartiene soltanto ad un ulteriore sviluppo della scienza greca. Per ben intendere un principio filosofico, non bisogna spostarlo dal tempo, nel quale apparve, e dalla necessaria relazione in cui si trova coi principii, che hanno dominato avanti di lui. La scienza greca, nel periodo presofistico, aveva cercato la spiegazione del mondo fisico che ne circonda. Ed è perciò, che, in mezzo a quelle ardite cosmologie, l'uomo scompariva affatto, ed era solo uno spettatore che cercava di conoscere il meccanismo dell'universo, al quale egli non prendeva alcuna parte, e il quale era al tutto indipendente da lui. Ora è chiaro, che contro questo dommatismo era principalmente rivolta la dottrina dell'Abderita; giacchè essa invertiva le parti, e assegnava all'uomo il posto preponderante nella totalità

---

[1]) *Plato and the other companions* ecc. II, pag. 330-331.

dell' universo, e faceva in modo, che ogni cosa dipendesse da lui. Di qui sorgeva di per sè il bisogno di studiare l'uomo in ogni sua parte, e di esaminarne l'essenza e la costituzione, e quello, per cui egli principalmente si distingue, vale a dire il pensiero. Ma senza quel primo passo, senza che si fosse riconosciuto all'uomo l'importanza che egli merita in realtà, neanche il secondo sarebbe stato possibile giammai. Questi due diversi stadi non possono essere confusi: a Protagora appartiene il merito di averne percorso il primo. — Ancora più improbabile ci sembra la teoria del correlativismo, che lo storico inglese vuole scoprire nel principio protagoreo: giacchè essa è contradetta dalle testuali parole dell'Abderita. Il concetto di misura (μέτρον), se da una parte, quando sia preso in senso proprio, implica tutto al più un' omogeneità fra la misura e la cosa misurata; dall' altra però, specie quando sia usato in senso metaforico come nel caso nostro, esclude affatto ogni dipendenza della misura stessa dalla cosa misurata. Se, quindi, il soggetto (volendosi usare la terminologia del Grote) per essere quello che è, ha bisogno dell' oggetto, se senza di esso svanisce e non è più nulla; se (trasportate queste idee nel linguaggio protagoreo) l'uomo per essere, ed essere la tal cosa o tal altra, in questo o in questo altro modo, ha bisogno necessariamente delle cose, e senza di esse non è più nulla; come si può dire, che l'uomo è misura delle cose stesse, nel senso voluto dalle parole τῶν μὲν ὄντων (ἀνθρώπῳ) ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων (ἀνθρώπῳ) ὡς οὐκ ἔστιν? La contradizione è chiara: onde è del pari chiaro, che Protagora non ha potuto dare al suo principio il significato, che il Grote gli attribuisce. La dottrina dell' Abderita non è correlativismo, ma relativismo. — Nè più giusta ci pare l'accusa, che il Grote fa a Platone, di aver frainteso Protagora, e di averlo frainteso in due modi: coll' aver identificato la sua teoria coll' altra, che la cognizione è la percezione sensibile, e coll' aver soppresso l' aggiunta caratteristica "a me", "a te", come se Protagora avesse detto, che la verità relativa è verità assoluta. Quanto alla prima di queste due accuse, è da notare, che sta contro di essa tutto quello, che

Platone dice, nel Teeteto, dell'Abderita. Come sopra fu visto, il problema, che Platone si propone di risolvere, non consiste nel domandare, che cosa sia la cognizione, cioè come sia possibile, quali siano i suoi elementi costitutivi, fin dove si estenda: — giacchè una tal quistione è assolutamente estranea a tutta la filosofia greca, ed incomincia a porsi solo nel principio della filosofia moderna [1] —: ma consiste nel ricercare, che cosa, quale operazione psichica possa chiamarsi cognizione, offra, cioè, il carattere della verità, quale è proprio di questa. Ciò è chiaramente espresso dalle parole: 146ª ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν; donde si ha, che ἐπιστήμη è predicato, non soggetto: altrimenti si sarebbe dovuto dire: ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει οὖσα. Inoltre fu anche visto, che una scuola sensistica, contemporanea a Platone, rispondeva a questa domanda col dire, che la percezione sensibile è appunto cognizione. Onde Platone, nel paragonare le due teorie, la protagorea e questa ultima, ha solo lo scopo di stabilire, se per Protagora la percezione sensibile abbia il carattere della verità, sia, in altri termini, cognizione. Parte, quindi, dal principio, " 152ª οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί ", il quale, se non nelle parole, certo nel contenuto, può riguardarsi come protagoreo; e dall'equazioni φαίνεσθαι = εἶναι e φαίνεσθαι = αἰσθάνεσθαι (pass.) (quest'ultima, però, soltanto riguardo alle cose sensibili) deduce l'altra αἰσθάνεσθαι = εἶναι, e di qui αἴσθησις = ἐπιστήμη. Per conseguenza, Platone non dice già, che per Protagora non vi è altro processo conoscitivo, tranne la sensazione; ma dice soltanto, che per Protagora la sensazione è una cognizione, perchè colpisce sempre l'essere, il vero. Che anzi da tutto il ragionamento platonico apparisce, come sopra abbiam dimostrato, che il φαίνεσθαι protagoreo ha, per Platone appunto, un significato più ampio dell'αἰσθάνεσθαι.

Del pari ingiustificata è l'altra accusa del Grote, della quale

---

[1]) Vedi Natorp. *Descartes' Erkenntnisstheorie.* Marburg, 1882, pag. 3 e seg.

innanzi abbiam fatto menzione. Platone è tanto lontano dal sopprimere le aggiunte " a me „ " a te „, che egli scrive queste precise parole: 171ᵃ εἰ δὲ αὐτὸς μὲν ᾤετο, τὸ δὲ πλῆθος μὴ συνοίεται, οἶσθ' ὅτι πρῶτον μὲν ὅσῳ πλείους οἷς μὴ δοκεῖ ἢ οἷς δοκεῖ, τοσούτῳ μᾶλλον οὐκ ἔστιν ἢ ἔστιν. — Ἀνάγκη, εἴπερ γε καθ' ἑκάστην δόξαν ἔσται καὶ οὐκ ἔσται.

Nè risponde alla realtà dei fatti l'interpretazione, data dal Grote, della proposizione: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ. Egli l'intende nel senso, che per Protagora non vi è verità assoluta, ma ogni verità è, e deve essere relativa ad una o più persone. Questo, però, è impossibile: perchè le due proposizioni: " ciò che appare ad ognuno, anche è per lui „, e " l'essere, la verità è l'apparire tale a questo o a quello „ hanno un valore profondamente diverso. Nella prima si ha già il concetto dell'essere, del vero come qualche cosa di immutabile, universale, assoluto; e a questo concetto si eguaglia quello dell'apparire. Nella seconda, invece, il concetto dell'essere manca, e si cerca di trovarlo, facendosi consistere l'essere nell'apparire. Ora è manifesto, che quest'ultima proposizione implica un'attività da parte del soggetto, il quale deve produrre l'essere, il vero; mentre quell'altra suppone il concetto dell'essere indipendente dal pensiero: ed è chiaro pure, che quest'ultima teoria è essenzialmente post-kantiana, ed assolutamente estranea a tutta la filosofia greca.

Di qui nasce la conseguenza, che l'apparire, essendo per Protagora eguagliato all'essere, doveva contenere tutti i caratteri, che all'essere, all'esser vero convengono, e principalmente fra essi quello dell'assolutezza. È quindi manifesto, che nel seno stesso della teoria sofistica si aveva una fondamentale contradizione; giacchè si negava da una parte l'essere assoluto, indipendente dall'uomo, e dall'altra si eguagliava l'apparire all'uomo, come individuo, ad un essere assoluto appunto; ed è perciò ampiamente giustificata la famosa περιτροπή: 171 *b* οὐκοῦν τὴν αὑτοῦ (οἴησιν) ἂν ψευδῆ συγχωροῖ, εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων αὐτὸν ψεύδεσθαι ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι; — ἀνάγκη. —

2. Laas. — Dopo che il Natorp ebbe pubblicato il suo scritto su Protagora, il Laas abbandonò quasi tutte le conclusioni, alle quali innanzi era giunto. Si era, infatti, dimostrato, che l'interpretazione, da lui data della dottrina protagorea, poggiava su quella parte del Teeteto, la quale non solo non riguarda Protagora, bensì i κομψότεροι, ma anche è presentata da Platone come un'aggiunta sua propria.

Nondimeno egli rimase fermo nel sostenere, che Protagora abbia voluto limitare la scienza a quello che è percepibile ad ogni uomo (das jedem Menschen Wahrnehmbare). Ma neppure questa ipotesi pare che sia da accettarsi.

Anzitutto, sopra si vide dalla testimonianza di Platone, che il termine protagoreo " φαίνεσθαι " ovvero " δοκεῖν ", pur comprendendo sotto di sè l'αἰσθάνεσθαι, ha un valore molto più esteso dell'αἰσθάνεσθαι stesso, e suppone, quindi, un oggetto che non sia sensibile. — Ciò, inoltre, è maggiormente avvalorato da un frammento, che rimane, di Protagora stesso, quello sugli Dei. Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔτε ὡς εἰσίν, οὔτε ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Il frammento mostra, che Protagora, in conformità del suo principio, voleva, che il decidere sulla esistenza o non esistenza degli dei dovesse spettare all'uomo; e mostra del pari, che l'impotenza dell'uomo stesso a pronunciarsi definitivamente su questo soggetto non dipende già da un difetto o da un'impotenza della facoltà conoscitiva, ma da una causa del tutto accidentale, quale è quella della brevità della vita umana. Ora nessuno vorrà affermare, che per Protagora gli dei fossero qualche cosa di sensibile.

Infine: si è voluto trarre una prova in favore della tesi del Laas dalla notizia, conservata da Aristotele, sulla polemica di Protagora contro i geometri. M. 998ᵃ 3 οὔτε γὰρ αἱ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν οἵας λέγει ὁ γεωμέτρης· οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον. ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥσπερ ἔλεγεν Πρωταγόρας ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας. — Ma è da osservare, che le parole dello Stagirita non autorizzano in nes-

sun modo ad una tale conclusione: giacchè pare piuttosto, che Protagora abbia soltanto combattuto l'*applicabilità* della geometria alle cose sensibili, ma non abbia negato la geometria in sè stessa. E che egli realmente, nel suo severo giudizio sopra questa scienza, fosse guidato dal criterio dell' utilità pratica, è attestato dal Prot. 318 a, dove egli contrappone all' insegnamento scientifico di Ippia, il quale riusciva, nella pratica, inutile, il suo proprio insegnamento, che mirava, per contrario, a indirizzare i giovani agli affari, e a renderli, in questi, valenti. Dice infatti: οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες — καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψε — παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἥκει· τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοίη, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν· — Questo medesimo concetto, sebbene in forma più moderata, viene espresso più tardi anche da Socrate. Mem, IV. 7. αὐτίκα γεωμετρίαν μέχρι μὲν τούτου ἔφη δεῖν μανθάνειν, ἕως ἱκανός τις γένοιτο, εἴ ποτε δεήσειε, γῆν μέτρῳ ὀρθῶς ἢ παραλαβεῖν ἢ παραδοῦναι ἢ διανεῖμαι ἢ ἔργον ἀποδείξασθαι, οὕτω δὲ τοῦτο ῥᾴδιον εἶναι μαθεῖν, ὥστε τὸν προσέχοντα τὸν νοῦν τῇ μετρήσει ἅμα τήν τε γῆν ὁπόση ἐστὶν εἰδέναι, καὶ ὡς μετρεῖται ἐπιστάμενον ἀπιέναι — τὸ δὲ μέχρι τῶν δυσσυνέτων διαγραμμάτων γεωμετρίαν μανθάνειν ἀπεδοκίμαζεν. ὅ τι μὲν γὰρ ὠφελείη ταῦτα οὐκ ἔφη ὁρᾶν.

3. Heussler — L'interpretazione dell' Heussler poggia sul significato qualitativo, che egli crede si debba necessariamente dare alla particella ὡς, usata nella proposizione protagorea. Onde ne incombe l' obbligo di esaminare le ragioni, che stanno a favore di questa ipotesi.

Anzitutto l'Heussler afferma, che il senso qualitativo dell' ὡς è richiesto dalle esplicazioni platoniche. Ma questo argomento non sembra fondato; poichè, dall'analisi che innanzi abbiam fatto delle notizie date dal Teeteto e dal Cratilo, si ricava, che per Platone l' ὡς ha un valore al tutto diverso da quello voluto dall'Heussler,

ed introduce a volta a volta, secondo il variare degli oggetti a cui si riferisce, una proposizione, che ora indica l'esser vero, ora l'esistere semplicemente, ed ora, infine, l'esistere in tal o tal altro modo, con tale o tal altra qualità, ma giammai la qualità pura e semplice. — Nè più convincente ne sembra il secondo argomento dell' Heussler, vale a dire la costruzione molto difettosa del sostantivo " misura „ col " che „, qualora si dovesse tradurre l'ὡς con questa particella. Pria di ogni altro si può notare, che nulla vieta che si tratti di una costruzione κατὰ σύνεσιν, e che la perifrasi " è misura „ abbia la stessa costruzione del verbo " misura „. A questo, poi, è da aggiungere, che, ai tempi nei quali Protagora scriveva, si era ancora ben lontani dalla prosa di Isocrate, di Platone, di Demostene; la sintassi era molto poco sviluppata; ed è quindi, più che solo possibile, verosimile, che Protagora abbia usato quella costruzione, che dopo apparisce difettosa.

A tal proposito il Wellmann [1]) osserva, d'accordo coll'Heussler, che non può dirsi: " l'uomo è una misura *che* qualche cosa è „, e che, invece, ognuno in una " misura „ deve pensare ad una grandezza quantitativa, ovvero ad una grandezza qualitativa. Nel caso nostro si tratterebbe, senza dubbio, di una grandezza qualitativa. Ma è facile opporre, che, se nella formola protagorea si vuol prendere la parola misura nel suo stretto significato proprio, e quindi si vuol fare dell'uomo una grandezza qualitativa, questa grandezza non può divenire altro che una unità di misura; e, concepita la cosa a questo modo, si avrà sempre, per quanto si possa far variare questa unità di misura, che anche la qualità delle cose sarebbe indipendente dall'uomo, e sarebbe diversa soltanto la sua relazione all'uomo stesso. Il che evidentemente contraddice a tutto il principio protagoreo.

Ma ammettiamo, per un istante, l'interpretazione dell'Heussler, e vediamo se essa è compatibile con entrambi i membri della proposizione dell'Abderita. Il membro positivo non offre alcuna

---

[1]) *Archiv f. Gesch. d. Phil.* B. V. H. I, s. 100.

difficoltà: ma il membro negativo τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν = delle cose che non sono come esse non sono, non dà alcun senso; perchè difficilmente si può parlare della qualità di ciò che non è. L'Heussler ha sentito questa grave difficoltà, ed ha cercato di evitarla, sconvolgendo tutta la costruzione dei due membri, e dando loro per soggetto non χρήματα ma ἄνθρωπος. Traduce, quindi: " Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono come egli è: di quelle che non sono come egli non è „. Ma, anche in questa interpretazione, la difficoltà rimane la stessa, se pur non diventa ancora più grave. Infatti, la proposizione: l'uomo è misura delle cose che non sono, come egli non è, cioè come egli non si trova, colle qualità che egli non ha, non può addirittura significar nulla.

Riassumendo, adunque, il significato qualitativo dell'ὡς è impossibile. — E di ciò abbiamo una prova ancora più esplicita nel frammento dell'Abderita sugli Dei, del quale ci siamo innanzi occupati, e nel quale indubbiamente si fa l'uomo misura della loro esistenza.

L'ultimo argomento, addotto dall'Heussler in favore della sua interpretazione, è questo, che solo in tal modo si spiega, perchè, nella proposizione τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν,' la particella negativa soggettiva ed ipotetica (μή) sia posta di fronte alla negazione assertoria ed assoluta (οὐκ). — Ora è a vedere, se anche un'altra interpretazione sia sufficiente a spiegare questo fatto. Innanzi abbiam detto, che nella citata proposizione, e nell'altra affermativa τῶν ὄντων ὡς ἔστιν, il primo εἶναι non può avere il medesimo significato del secondo; perchè altrimenti si avrebbe un'identità completa, e non vi sarebbe stato alcun bisogno di una misura. Quale possa essere la diversità dei due significati, è indicato chiaramente dall'altra proposizione protagorea τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ: donde si ha, che il primo εἶναι risponde al δοκεῖν ἑκάστῳ. Questo spiega mirabilmente l'uso della particella μή. Quanto al secondo εἶναι è da notare, che esso esprime appunto qualche cosa di assoluto ed assertorio: ma che, tuttavia, non ha sempre il significato di esistere. Infatti, dalle esplicazioni plato-

niche, e più che tutto dall'universalità contenuta nell'espressione " πάντων χρημάτων ", segue, che esso assume vari significati, a seconda degli oggetti a cui si riferisce, e fra essi specialmente quello di " esser vero ".

4. Peipers. — Dall'esposizione, innanzi fatta dell'interpretazione del Peipers, apparisce chiaramente, che essa riposa su queste due premesse: il significato qualitativo dell'ὡς, e il credere che Platone voglia intendere l'uomo come senziente, nel senso che l'uomo determina le cose secondo le leggi della sua αἴσθησις, vale a dire nel senso che nell'uomo non v'ha altro processo conoscitivo tranne quello della sensazione.

Siccome, perciò, entrambe queste premesse furono or ora dimostrate erronee, cade senz'altro tutta la sua interpretazione.

Ma anche a volerle concedere, non si può, d'altra parte, ammettere in alcun modo, che l'uomo sia preso da Protagora, come vuole il Peipers, in senso generale. Il Gomperz nota con ragione, che ai tempi dell'Abderita le differenze individuali della percezione sensibile avevano già cominciato ad attirare sopra di sè l'attenzione dei filosofi, specie di Parmenide e di Melisso. Onde pare improbabile, che questo dato di fatto potesse sfuggire a Protagora; specie se si considera, che egli doveva conoscer molto bene le dottrine eleatiche, contro di cui, come attesta Porfirio, era rivolto uno dei suoi libri più importanti. — Inoltre, il Peipers riconosce, che, a differenza del νόμῳ democriteo, vi è nel principio di Protagora una completa universalità e necessità. Ora è possibile, che Protagora abbia voluto dire, che tutti gli uomini non solo sentono, ma devono sentire allo stesso modo? È chiaro che no. — Infine, dall'analisi del Teeteto che sopra abbiam cercato di fare, siamo giunti alla conclusione, che è schiettamente protagorea la proposizione τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ. Onde la quistione si trova decisamente risoluta.

È da notare però, che l'individualismo protagoreo non deve intendersi nel senso, che la sensazione di un individuo debba esser necessariamente diversa da quella di un altro. Questa teo-

rica appartiene, bensì, ai κομψότεροι del Teeteto, i quali affermavano: 160*b* οὐκοῦν ὅτε δὴ τὸ ἐμὲ ποιοῦν ἐμοί ἐστι καὶ οὐκ ἄλλῳ, ἐγὼ καὶ αἰσθάνομαι αὐτοῦ, ἄλλος δ' οὔ;, ma è affatto estranea all'Abderita, secondo il quale una medesima sensazione od opinione può esser la stessa in più individui. Platone stesso scrive a questo proposito: οἶσθα ὅτι πρῶτον μὲν ὅσῳ πλείους οἷς μὴ δοκεῖ ἢ οἷς δοκεῖ, τοσούτῳ μᾶλλον οὐκ ἔστιν ἢ ἔστιν.

5. Halbfass. — Noi siamo d'accordo coll'Halbfass nel ritenere, che la dottrina protagorea sia affatto indipendente da quella di Eraclito. Ma non possiamo dire altrettanto riguardo a ciò che forma la base della sua interpretazione universalistica del termine " ἄνθρωπος ".

Innanzi abbiam dimostrato, che, mancando prove sufficienti perchè si possa dubitare della " bona fides " di Platone, il modo " φησί που ", con cui è introdotta la proposizione τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ, porta di necessità alla conseguenza, che questa deve riguardarsi come protagorea. L'Halbfass, invece, cerca di dimostrare il contrario. Il suo argomento si riduce a questo: Platone dice, che essa è una spiegazione sua propria per la ragione, che egli, nel confutare la dottrina dell'Abderita, si riferisce sempre al πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος: il che non sarebbe stato necessario, se egli avesse potuto riportarsi al τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι.

A ciò si può facilmente rispondere: un principio non ha valore, se non pel significato che gli si attribuisce: onde il dire che Platone sente il bisogno di riportarsi al principio stesso e non ad una sua esplicazione, ha per inevitabile conseguenza, che si riconosce, che questa spiegazione non risponde al significato vero del principio. Siccome, poi, d'altra parte, secondo l'Halbfass, è Platone quegli che dà questa spiegazione, ed è egli che la mette a base di tutta la sua critica della teoria dell'Abderita, il filosofo ateniese, qualora fosse giusta l'opinione dell' Halbfass, verrebbe ad avvertire il lettore, che egli ha male interpretato il principio protagoreo, e che su questa erronea interpretazione ha poggiato la

sua confutazione. L'assurdo o almeno l'inverosimile è troppo manifesto. Platone usa indifferentemente l'una o l'altra delle due proposizioni, perchè esse per lui, come è in realtà, hanno un valore eguale. L'ipotesi, quindi, dell'Halbfass è insostenibile.

Siccome, poi, egli risolve la prima delle tre questioni nel modo or indicato, non si comprende, come mai venga a trattare delle altre due riguardo alla voce δοκεῖν; a meno che egli non voglia significare, che, se anche Protagora avesse usato la proposizione τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ, ai due termini δοκεῖν ed εἶναι non avrebbe dato quel senso che Platone loro attribuisce. Il che, però, egli non dice in alcun modo. Tuttavia, il significato, che l'Halbfass dà a questi due termini, sfugge alla critica; perchè in parte è assolutamente arbitrario, in parte si fonda su quei luoghi del Teeteto, che si riferiscono non a Protagora, ma ai κομψότεροι [1]).

Concludendo, possiamo affermare, che l'interpretazione della voce " uomo " in senso universale, data dall'Halbfass, non ha alcun serio fondamento.

6. Gomperz. — Molto più rigorosa, come è naturale, è la dimostrazione tentata dal critico di Vienna. Egli ha ragione nel sostenere, colla prima ipotesi, che l'ὡς non ha un valore qualitativo, e che, quindi, non può trattarsi della qualità delle cose. Ma segue da ciò, che si deve parlare della loro pura e semplice esistenza, e che, qualora si desse all'uomo un senso individualistico, la dottrina protagorea si confonderebbe con quella di Aristippo?

Questa seconda ipotesi sarebbe giusta, se si potesse provare, che le " πάντα χρήματα " indicano soltanto le cose sensibili, e che Protagora non ammette altro processo conoscitivo tranne la sensazione. Ora è da notare, che il principio dell'Abderita era diretto contro tutto il dommatismo presofistico, e che, sebbene l'oggetto delle prime ricerche scientifiche, fosse esclusivamente il mondo naturale, tuttavia da Parmenide, da Eraclito e da altri si era avvertita una profonda separazione fra la verità e l'opinione, e

---

[1]) *Die Berichte* etc. pag. 30

si era creduto ad un criterio assoluto ed obbiettivo della verità stessa. Nulla, quindi, di più naturale, che sotto le χρήματα fosse compresa anche la verità e la falsità dei giudizi. — Inoltre, nella proposizione protagorea τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ, il termine δοκεῖν, pur comprendendo sotto di sè l'αἰσθάνεσθαι (pass.), ha un valore molto più ampio di esso. — Con ciò, infine, concorda, come sopra abbiam veduto, tutta quanta l'esplicazione Platonica.

Ma, anche ammesso che si tratti della sola esistenza delle sole cose sensibili, il paragone colla dottrina di Aristippo offre, poi, quell'ostacolo insormontabile che il Gomperz crede?

Anzi tutto, è da osservare, che Aristippo e la scuola cirenaica sono piuttosto una continuazione della sofistica, e si collegano ad essa, anzichè essere una derivazione da Socrate, come giustamente sostiene gran parte degli storici moderni della filosofia greca, e fra questi principalmente lo Schleiermacher [1]), il Susemihl [2]), lo Ziegler [3]) e il Chiappelli [4]). Onde non farebbe alcuna meraviglia trovar ripetuta da Aristippo una teoria di Protagora. Ma non può neppure dirsi, che con ciò verrebbe a scomparire ogni differenza tra i due filosofi, mentre gli autori antichi li distinguono nettamente l'uno dall'altro. Anche accordandosi su questo punto particolare, essi differivano essenzialmente in ciò, che Aristippo, cui appartiene la teoria dei κομψότεροι del Teeteto, come con ragione affermano il Dümmler, il Natorp e lo Zeller, metteva a base della sua dottrina l'eraclitismo, Protagora, invece, ne faceva assolutamente a meno.

Quanto all'ultima ipotesi del Gomperz, secondo cui egli crede che si tratti dell'esistenza di cose qualificate così o così, essa si fonda evidentemente sulla seconda or ora esaminata, per cui si tratterebbe della semplice esistenza delle cose (sensibili). Onde ca-

---

[1]) *Gesch. d. Phil.* 87.

[2]) *Neue Jahrbücher* etc. 1882, pag. 746.

[3]) *Gesch. d. Ethik* I. 545 — *Phil. Monatsh.* 1888, pag. 86.

[4]) *Archiv für Gesch. der Phil.* III, pag. 273.

duta questa, cade senz'altro anche essa. Nondimeno, ci pare che, ove la si voglia ammettere, non conduca alle conseguenze volute dal critico viennese. Come si è visto, questi identifica le due proposizioni: " Per me esiste miele dolce, per me esiste miele amaro " e " il miele per me è dolce, per me è amaro ", quando, dopo di aver detto " Per me esiste miele amaro ", aggiunge: " Una cosa esiste " ed " *Una cosa è così o così qualificata* " (che dovrebbe essere eguale a " *Per me esiste miele dolce* " etc.) sono espressioni diverse. Ora è giustificata questa identificazione? Nel secondo caso, l'esistenza del miele è indipendente dall'uomo, e si tratta solo della sua qualità: si cade, quindi, nell'ipotesi che il Gomperz stesso esclude. Nel primo, invece, l'esistenza del miele, oltre che la sua qualità, dipende dall'uomo. I due casi, adunque, non sono identici. Perciò, anche ammesso il dilemma del Gomperz, non rimane preclusa la via ad un significato individualistico.

Infine, assolutamente insostenibile ci sembra il paragone del principio dell'Abderita con quello dell'autore del περὶ τέχνης — " ἀλλὰ τὰ μὲν ἐόντα αἰεὶ ὁρᾶταί τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁρᾶται οὔτε γινώσκεται ". — Pare, infatti, chê i due principii abbiano un valore opposto. Quello del περὶ τέχνης dice: quello che è, si conosce: quello che non è, non si conosce: cioè se una cosa è, si conosce, se una cosa non è, non si conosce: in altri termini, l'essere è la condizione e la possibilità del conoscere: onde si deduce, che se una cosa si conosce, vuol dire che è. — Il principio, invece, di Protagora vuol dire: quello che si conosce, è, quello che non si conosce, non è; cioè se una cosa si conosce, è, se una cosa non si conosce, non è: in altri termini, il conoscere è la condizione e la possibilità dell'essere: onde si deduce, che se una cosa è, vuol dire che la si conosce [1]).

Riassumendo, adunque, possiam dire, che tutte le prove dirette conducono ad escludere l'interpretazione dell'Halbfass e del Gomperz.

---

[1]) Questo è osservato anche dal Natorp. Philol. 1891, pag. 278-279.

Ma ammettiamola per un momento, e vediamo quali conseguenze derivino da essa per la storia della filosofia. Far l'uomo *come tale* misura delle cose o non ha alcun valore, o vuol dire far l'uomo misura delle cose secondo le sue qualità universali e necessarie. In questa ipotesi, il Lange crede, che Protagora diverrebbe immediatamente un precursore della filosofia teoretica di Kant. A noi, però, non pare per la ragione, che manca in tutta la filosofia greca quello che forma il vero pregio speculativo del filosofo di Königsberg, vale a dire il concetto del pensiero come produttività. Esaminiamo, invece, con maggiore precisione il detto protagoreo: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Abbiamo visto, che la seconda parte di esso deve completarsi nel senso τῶν ὄντων ἀνθρώπῳ ὡς ἔστι, τῶν μὴ ὄντων ἀνθρώπῳ ὡς οὐκ ἔστιν. Ora, prendiamo un esempio qualunque, quello del bello, e cerchiamo, che cosa voglia dire la proposizione protagorea, ove si dia al termine ἀνθρώπῳ un significato universale. Quello che è bello, non per me o per te o per un altro, ma per tutti, è (bello); quello che non è bello, non per me o per te o per un altro, ma per tutti non è (bello). Perciò alla domanda: che cosa è il bello? si deve rispondere: è quello che ha tali note, che tutti debbano convenire in esse; e son queste note che vanno cercate, qualora si voglia conoscere, che cosa sia il bello. Ciò posto, è chiaro, che questa è precisamente la teorìa di Socrate. È bensì vero, che alcuni, come il Jackson, credono, che Socrate affermi soltanto l'autonomia della ragione individuale (the autonomy of the individual intellect) [1]. Ma, come ben osserva il Chiappelli [2], per lui, come per Eraclito, non è l'individuo che valga come tale, bensì ciò che vi ha di universale in esso.

Ove, adunque, si vuol ammettere l'interpretazione universalistica dell' Halbfass e del Gomperz, si viene alla conseguenza, che sparirebbe senz'altro ogni differenza fra la dottrina di Protagora

---

[1] *The Encycl. Brit.* XXIII (1887) pag. 237.

[2] *Archiv f. Gesch d. Phil.* IV. 3. 409.

e quella di Socrate. Essa, quindi, non può in alcun modo sostenersi.

7-8. Jowett e Campbell. — Benchè a prima vista l'interpretazione dei due critici inglesi possa sembrare la più probabile di tutte, nondimeno essa ha il difetto capitale di non fondarsi sopra alcun testo preciso.

Quanto al Jowett, è da osservare, che dopo l'analisi innanzi fatta del Teeteto, non si può più affermare, che Protagora riducesse la cognizione alla percezione sensibile, e alla espressione " più vero " sostituisse l'altra " migliore ". È lecito, però, ammettere col Campbell, che, per mancanza di astrazione, l'individuo non fosse *concepito* come tale. Ma, riguardo a quello che forma il pernio della loro interpretazione, non si può in alcun modo concedere, dopo che abbiam dimostrato come protagorea la proposizione τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ, che per Protagora l'uomo come individuo non fosse coscientemente distinto da ogni nozione generica dell'uomo.

Abbiamo innanzi esposto ed esaminato le diverse maniere, con le quali la critica storica moderna ha presentato il principio dell'Abderita. Onde crediamo di non andar molto lungi dal vero, qualora gli attribuiamo il seguente significato.

La formola protagorea è essenzialmente la negazione del dommatismo presofistico, ossia dell'assoluto, sotto le due forme principali dell'assoluta esistenza e dell'assoluta verità. Niente esiste, dice Protagora, niente è vero, se non esiste, se non è vero per l'uomo. Tolto l'uomo, la verità e l'esistenza scompaiono anche esse. L'uomo, però, veniva preso nel senso individuale.

Lo scetticismo, quindi, fu non il punto di partenza, come crede lo Zeller, ma il punto di arrivo della speculazione protagorea.

Tutto questo ci mette in grado anche di cogliere, forse un po' più esattamente, la relazione in cui stanno Protagora e Socrate.

Fra lo Zeller, che li separa per mezzo di un abisso, e il Grote, che li accomuna indistintamente nella medesima classe, noi pensiamo vi sia una via di mezzo, la quale può, con probabilità, essere anche questa volta la vera. Socrate accetta il concetto antropometrico di Protagora, con lui riconosce all'uomo il diritto alla riflessione e alla critica, e del pari vede solo nel soggetto l'oggetto della ricerca speculativa: ma, mentre Protagora dà all'uomo un valore individuale, Socrate gli dà un valore essenzialmente universale [1]).

---

[1]) La nostra interpretazione viene, poi, indirettamente avvalorata dal fatto, attestato da Sesto Empirico, che Democrito intese il principio protagoreo allo stesso modo che Platone. — Sext. *Adv. Math:* VII. 389 πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ ἂν εἴποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτροπήν, καθὼς ὅ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρᾳ ἐδίδασκον. εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθής, καὶ τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ, κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον, ἔσται ἀληθές, καὶ οὕτω τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ γενήσεται ψεῦδος.

FINE.

DOTT. GINO SCARAMELLA

I PIÙ ANTICHI LICINI

E

L'ANNALISTA C. LICINIO MACRO

DOTT. GINO SCARAMELLA

I PIÙ ANTICHI LICINI

E

L'ANNALISTA C. LICINIO MACRO

AL PROF. ETTORE PAIS

CON ANIMO GRATO

La famiglia dei Licini resa illustre negli ultimi tempi della repubblica dai Crassi e dai Luculli presenta una notevole differenza rispetto ad altre famiglie romane.

Non appartenendo all'antico patriziato, ma alla *nobilitas*, non se ne vergogna, non cerca come fecero diverse altre famiglie di ricongiungere la sua origine ad un leggendario capo-stipite patrizio passato al popolo per mezzo di una *transitio ad plebem* [1]), ma afferma recisamente la sua origine plebea col vantare degli antenati che presero parte attiva alle lotte avvenute in Roma fra i padri e il popolo, antenati che per primi occuparono le cariche, cui i plebei ebbero adito.

Diversi studiosi, occupandosi del periodo in cui vissero questi Licini più antichi, dovettero esaminare anche la loro storia, e in essa riscontrarono inesattezze, contraddizioni, anacronismi. È nostra intenzione di riassumere dapprima brevemente i resultati, cui pervennero i critici moderni, fermandoci su di alcuni particolari non ancora ben chiariti, e di esaminare in seguito, se la storia dei primi Licini sia stata per nulla falsata dallo storico di quella famiglia, Macro.

---

[1]) Il Mommsen. *Römische Forschungen* I, 111, cita esempi di nobili quali i Vergini, i Volumni, i Genuci, che hanno inventato antenati patrizi. Cfr. anche Pais, *Intorno alla genesi della leggenda di Coriolano* in *Studi Storici* vol. III (1894) pag. 71 e sgg., 263 e sgg.

I primi Licini che troviamo nella storia romana sono Caio e Lucio Licinio [1]), che, secondo le notizie di qualche scrittore, avrebbero coperto per primi la carica di tribuni del popolo, dopo la prima secessione del 494-260 [2]). Pare ormai dimostrato che la prima secessione non è che la duplicazione della seconda avvenuta nel 450-304 [3]); fu osservato bensì, che i nomi dei tribuni eletti nel 493-261 non corrispondono a quelli del 450; quest'ultimi invece coincidono coi nomi dei tribuni nominati nel 470-284, anno nel quale, secondo Diodoro fu istituita la magistratura plebea [4]), secondo Livio invece i tribuni furono per la prima volta eletti nei comizi tributi [5]). Per conseguenza i nomi dei tribuni eletti in seguito alla secessione sul Monte Sacro sono assolutamente falsi, e falsi perciò sono anche quelli dei nostri due Licini [6]). È da notarsi però, che questi due nomi non sono portati da tutte le tradizioni. Come è noto due, anzi tre erano le versioni circa il numero dei primi magistrati plebei. Per alcuni, dapprima furono creati due tribuni i quali da soli coprirono la carica [7]); secondo altri, due furono i tribuni eletti, ma essi alla loro volta ne cooptarono altri tre [8]); secondo una terza tradizione, il popolo fin da principio elesse

---

[1]) Prima di loro, nulla sappiamo sul conto della famiglia Licinia; sembra però che essa fosse d'origine etrusca, per il fatto che nel Senese si trovò in un'iscrizione il nome gentilizio *Lecne*, corrispondente senza dubbio a quello romano dei *Licini*. Cfr. Müller, *Die Etruscker*, Stuttgart 1877. (Familiennamen. Siena).

[2]) Livius II, 33, 2; Lyd. *De Mag.* I, 44, danno il nome di C. Licinio. Dion. Hal. VI, 89 quelli di C. e P. Licinio.

[3]) A questi resultati perviene il Pais nella memoria *Gli elementi Sicelioti e Italioti nella più antica storia di Roma*, in *Studi Storici* II (1893) pag. 159 e sgg.

[4]) Diod. XI, 68.

[5]) Liv. II, 58, 1-2.

[6]) Vedi in proposito Niese. *De Annalibus Romanis observationes*, Marburgi 1886, cit. in Pais, *Gli Elementi* etc. cit. loc. cit.

[7]) Cic. *p. Cornel.* I, frg 48, *de repub.* 2, 59; Pomponius Atticus apd. Asconius 68, 14, il quale riassume tutta la questione. Cfr. Liv. II, 33, 3.

[8]) Liv. II, 33, 1-2; Plut. *Coriol.* 7; Tuditanus apd. Ascon. loc. cit.

cinque rappresentanti [1]). Coloro che affermano essere stati nominati da principio due tribuni, non concordano sui loro nomi: Plutarco dà quelli di C. Sicinio Belluto e di L. Giunio Bruto [2]); Asconio L. Albino Patercolo e C. Sicinio Belluto [3]); Livio e Lido L. Albino e C. Sicinio [4]). In quanto ai nomi dei tre cooptati il solo Livio rammenta quello di C. Sicinio, *seditionis auctor,* soggiungendo: *De duobus qui fuerunt minus convenit* [5]). Dionigi, il quale ci dà una lista di cinque tribuni, forse attingendola a tutte le tradizioni, enumera fra essi C. e P. Licinio [6]).

Perciò, riguardo a C. Licinio possiamo concludere che una tradizione abbastanza fondata lo poneva fra i primi tribuni. Non crediamo per altro di dovere concludere nello stesso modo riguardo a P. Licinio, rammentato come dicemmo dal solo Dionigi; riteniamo invece, che, se il suo nome si trova nella lista dataci dallo storico di Alicarnasso, ciò si debba a un errore di trascrizione imputabile o a Dionigi stesso, o a un suo copista, e supponiamo che in luogo di P. Licinio si debba leggere P. Icilio.

Infatti Dionigi stesso XI, 28 rammenta un Icilio, il quale sarebbe stato fra i primi tribuni [7]); di più, pure secondo Dionigi, un Icilio prese parte alla prima secessione, giacchè, insieme a M. Decio e a Giunio Bruto, andò al senato per trattare la pacificazione fra la plebe e i patrizi [8]). Probabilmente adunque è errato uno dei nomi della lista di Dionigi, e vi si deve sostituire quello di Icilio. Il più atto a questo scambio mi sembra sia il nome di P. Licinio per due ragioni: I.° per la somiglianza dei due nomi, che, come vedremo, darà occasione a uno scambio consimile fra

---

[1]) Ascon. loc. cit.; Dion. Hal. VI, 89.

[2]) Loc. cit.

[3]) Loc. cit.

[4]) Loc. cit.

[5]) Liv. II, 33, 2.

[6]) Loc. cit.

[7]) Λεύκιος, εἷς τῶν δεδημαρχηκότων, υἱὸς Ἰκιλίου, τοῦ πρώτου τε καταστησαμένου τὴν δημαρχικὴν ἐξουσίαν καὶ πρώτου λαβόντος. Dion. Hal. XI, 28.

[8]) Dion. Hal. VI, 88.

Dionigi e Livio riguardo a un tribuno dell'anno 481-273, il quale è chiamato da Livio Spurio Licinio, da Dionigi Spurio Icilio [1]); II.° perchè mentre come abbiamo veduto un Icilio ebbe parte secondo Dionigi nella prima secessione, P. Licinio non ne ebbe nessuna.

Secondo per ordine cronologico, ci si presenta uno Sp. Licinio, il quale, stando a Livio [2]), fu tribuno nel 481-273, e per far passare una sua legge agraria tentò d'impedire la leva. Invece, come avvertimmo sopra, Dionigi ci dà uno Sp. Icilio [3]). Probabilmente in uno dei due autori vi è un errore di trascrizione, ma è più probabile che abbia sbagliato Livio, giacchè contro Sp. Licinio sta il fatto che nessuno di questa famiglia ebbe tal prenome; in conclusione noi dubitiamo della reale esistenza di questo membro della famiglia Licinia [4]).

L'anno 400-354 troviamo nominato da Livio un terzo Licinio " Inter has iras plebis in patres cum tribuni plebi nunc illud tempus " esse dicerent stabiliendae libertatis et ab Sergiis Verginiisque ad " plebeios viros fortes ac strenuos transferendi summi honoris, non " tamen ultra processum est, quam ut unus ex plebe, usurpandi iuris " causa, P. Licinius Calvus, tribunus militum consulari potestate " crearetur; ceteri patricii creati, P. Manlius, L. Titinius, P. Maelius, L. Furius Medullinus, L. Publilius Volscus. Ipsa plebes " mirabatur se tantam rem obtinuisse, non is modo qui creatus " erat, vir nullis ante honoribus usus, vetus tantum senator et " aetate iam gravis. Nec satis constat cur primus ac potissimus " ad novum delibandum honorem sit habitus; alii Cn. Corneli

---

1) Liv. II, 43, 3. Dion. Hal. VIIII, 1-2.

2) Liv. II, 43, 3-4.

3) Dion. Hal. VIIII, 1-2.

4) Del resto la legge agraria che la tradizione vorrebbe presentata da lui è una falsificazione come dimostrò l'Herzog. *Die Glaubwürdikeif der aus der Römischen Republik bis zum Jahre 387 d. St. überlieferten Gesetze,* Tübingen 1881, cit. in Niccolini, *La legge di Publilio Volerone* in *Annali R. Scuola Normale di Pisa* 1896, pag. 1, n. 3. Sulla storia del tribunato di Spurio Licinio o Icilio vedi Schwegler, *Röm. Geschichte* II, pag. 495 e sgg. e 741 e sgg.

" fratris, qui tribunus militum priore anno fuerat triplexque sti-
" pendium equitibus dederat, gratia extractum ad tantum honorem
" credunt; alii orationem ipsum tempestivam de concordia or-
" dinum patribus plebique gratam habuisse „ [1]. Nella narrazione liviana vi sono molte inesattezze; prima di tutto Licinio non fu il primo plebeo eletto *tribunus militum coss. pot.* Prima di lui l'anno 444-310 era stato eletto a quella carica un altro plebeo L. Attilio [2], e un secondo plebeo Q. Antonio Merenda aveva ricoperto quell'ufficio l'anno 422-333 [3]. Licinio non fu neppure l'unico plebeo che venisse eletto in quell'anno, perchè per lo meno tre dei sui colleghi L. Titinio, P. Melio, L. Publilio non appartengono al patriziato [4]. Stranissima è poi la frase " is
" modo qui creatus erat vir *nullis ante honoribus usus vetus tamen*
" *senator* et aetate iam gravis „. Come si può ammettere che nel 400 prima delle leggi Licinie-Sestie, sedesse in senato un plebeo, che per di più non aveva mai coperto alcuna carica, mentre in tempi posteriori durante tutta la repubblica nessuno poteva essere senatore se non aveva esercitato una delle cinque principali magistrature esistenti in Roma? [5]. In quanto alla parentela di L. Licinio con Cn. Cornelio essa sarebbe ammissibile perchè già da alcuni anni era stato permesso il matrimonio fra patrizi e plebei [6]. Ma, siccome questo stesso caso si sarebbe verificato prima del 367-387 per altri due membri della stessa famiglia Licinia, per C. Licinio il famoso tribuno [7] e per un altro C. Licinio dipinto dalla

---

[1]) Liv. V, 12, 8 e sgg.

[2]) Liv. IV, 7, 1.

[3]) Liv. IV, 42, 3. Ciò fu osservato dal Mommsen, *Röm. Forsch.* I, 95.

[4]) Schwegler, *Röm. Gesch.* III, 349 e sgg.

[5]) Al Cap. 20 Livio fa discutere in senato questo Licinio intorno al modo di dividere la preda di Veio. Sull'impossibilità, che i plebei risiedessero in questo tempo in senato anche dopo avere ottenuto la dignità di *tribunus militum coss. pot.* vedi Mommsen, *Röm. Forsch.* I, 266 e sg.

[6]) Il divieto a tali matrimoni era stato tolto colla « *rogatio Canuleia* » del 444-310. Liv. IV, 1 e sgg.

[7]) Secondo Liv. VI, 34, 5, era genero di M. Fabio Ambusto.

tradizione come primo *magister equitum* plebeo [1]), la cosa pare un poco strana, e diviene quasi incredibile ove si pensi che tutti questi tre Licini sarebbero stati aiutati nell'occupare cariche pubbliche non mai tenute fino allora dai plebei dai loro parenti patrizi, i quali in tal modo avrebbero accelerato l'avvento della plebe al potere [2]).

Evidentemente una gloriuzza di famiglia spinse i Licini dei tempi più recenti a creare tali unioni per potere affermare che nelle loro vene scorreva qualche goccia di sangue patrizio.

Quattro anni dopo, nel 396-358 lo stesso Licinio Calvo fu nominato di nuovo *tribunus militum coss. pot.* " Haud invitis patribus " P. Licinium Calvum praerogativa tribunum militum non pe- " tentem creat, moderationis expertae in priore magistratu, virum " ceterum iam tum exactae aetatis; omnesque deiceps ex collegio " eiusdem anni refici apparebat, L. Titinium, P. Maenium, Q. Man- " lium, Cn. Genucium, L. Atilium ". Ma, soggiunge Livio, Licinio appena eletto convocate le tribù dichiarò che per la grave età egli non poteva sopportare il peso del suo ufficio, e pregò il popolo di eleggere in sua vece il figlio che portava lo stesso suo nome. Il popolo commosso annuì al desiderio del vecchio [3]).

Anche intorno a questo racconto Liviano dobbiamo esprimere dei dubbi. Innanzi tutto constatiamo inesatta la notizia che insieme a Licinio fossero eletti i suoi antichi colleghi di tribunato. Confrontando la lista, che Livio ci dà all'anno 400 con quella del 396 troviamo cambiati due nomi, e sostituiti a Volerone Publilio e a L. Furio Medullino, Cn. Genucio, e L. Atilio; così in questa nota abbiamo un plebeo di più, che nella precedente [4]). Oltre a

---

[1]) Secondo Liv. VI, 39, 4, era stretto parente di P. Manlio dittatore nel 368-386.

[2]) Infatti il P. Licinio di cui parliamo fu eletto per intercessione di suo fratello Cornelio; C. Licinio fu fatto *magister equitum* dal suo congiunto Manlio; l'ultimo C. Licinio presentò la famosa legge per istigazione del suocero. Liv. locc. cit.

[3]) Liv. V, 18, 1-7. Cfr. Diod. XIV, 90.

[4]) I *Fasti Cap.* ad annum concordano con Livio. Vedili editi dal Mommsen, in *C. I. L.* vol. I.

ciò ci pare a bella prima inverosimile il racconto della rinunzia del padre in favore del figlio, tanto più che i Fasti Capitolini attestano che nel 396 fu console lo stesso Licinio del 400 [1]). Il racconto del disinteresse del padre a prò del figlio assai probabilmente ha la sua origine nella vanagloria dei Licini, i quali ambivano oltremodo a potere enumerare il maggior numero possibile di antenati che avessero ricoperto pubbliche cariche, e perciò sdoppiarono i due tribunati tenuti da Licinio per attribuirli a due individui distinti [2]).

Tolte queste inesattezze, aggiunte certo da scrittori posteriori tendenti come abbiamo visto a mettere in maggior luce questo Licinio, nessuna ragione ci spingerebbe a negare l'esistenza di lui e la sua duplice nomina alla maggiore magistratura della repubblica, se non desse luogo a qualche sospetto una curiosa coincidenza consistente nell'essere stato questo Licinio rieletto a quattro anni di distanza insieme a gran parte dei colleghi del primo tribunato, nello stesso modo che un suo discendente C. Licinio, eletto console nel 364-390 insieme a C. Sulpicio Petico [3]), fu nominato di nuovo collo stesso collega anche egli quattro anni dopo nel 361-393 [4]). Per tutti e due questi Licini il primo anno d'ufficio passò pacifico [5]) il secondo fu turbato da guerre [6]), e tanto il secondo tribunato dell'uno, quanto il secondo consolato dell'altro furono interrotti dalla nomina d'un dittatore, M. Furio Cammillo in un caso [7]), T. Quinzio Penno nell'altro [8]), i quali però si scelsero

---

[1]) I *Fasti Cap.* all'anno 354 di R. portano: « P. Licinius, P. f., P. n. Calvus Esquilinus », e all'anno 358: « P. Licinius, P. f., P. n, Calvus *Esquilinus II* ».

[2]) Questo fatto ha già sospettato il MOMMSEN, *Röm. Forsch.* I, 266, n. 23.

[3]) LIV. VII, 2, 1.

[4]) LIV. VII, 9, 1.

[5]) LIV. V, 13, 1 e sgg; VII, 2, 2.

[6]) LIV. V, 18, 7 e sgg; VII, 9, 1, e sgg.

[7]) LIV. V, 19, 2.

[8]) LIV. VII, 9, 2.

ambedue per *magister equitum*, un Cornelio Maluginense [1]). La coincidenza è strana, sebbene non sia tale da autorizzarci a fare nessuna ipotesi che per mancanza di dati sicuri sarebbe azzardata.

Un quarto Licinio, di cui fanno parola gli scrittori, è un C. Licinio, che secondo gli storici fu *tribunus militum coss. pot.* nel 378-376 [2]) e dieci anni dopo, nel 368-386 fu nominato *primus e plebe magister equitum* [3]). Ebbe il cognome di „*Calvus*„ secondo i Fasti Capitolini, di „*Stolo*„ secondo gli altri autori [4]). La notizia del suo tribunato ci viene riferita da buona fonte da Diodoro [5]); Livio invece in quell'anno pone L. Menenio [6]). Però pochi capitoli dopo dimostra di conoscere il tribunato del nostro giacchè parlando della di lui nomina a *magister equitum*, dice: „C. Licinius qui tribunus militum fuerat„ [7]). Noi perciò crediamo accettabile la notizia di Diodoro: forse Livio ha sbagliato nel trascrivere i nomi dei tribuni di quell'anno.

Quello che ci pare meno ammissibile si è, che Licinio nel 368 fosse fatto *magister equitum* dal dittatore P. Manlio, il quale al solito sarebbe stato suo congiunto [8]). Non è possibile che in un'epoca di lotta fra patriziato e plebe, lotta sostenuta per non dare adito ai plebei a *nessuna* delle cariche principali dello stato, senza una legge speciale si affidasse a uno del popolo un ufficio importante quale era quello di *magister equitum*, la prima autorità in Roma dopo il dittatore; è impossibile che si permettesse a un *magister populi* di andare contro alla consuetudine rom-

---

[1]) Veramente secondo Livio (VII, 9, 3) da Cammillo fu scelto a *mag. eq.* un Cornelio Scipione. Però i *Fasti Cap.* ci danno anche in quest'anno come *magister* un Cornelio Maluginense.

[2]) Diod. XV, 57.

[3]) Liv. VI, 39, 3; Plut. *Camm.* 39; Dio, frg. 27, 3, ed. Melber. Cfr. *Fasti Cap.* ad annum.

[4]) Livio X, 8, 8; Plut. *Camm.*, Dio, locc. cit.

[5]) Loc. cit.

[6]) Liv. VI, 31, 1.

[7]) Liv. VI, 39, 3.

[8]) Liv. loc. cit.

pendo la tradizione [1]. Ma vi è di più. Anche sul nome di questo *magister equitum* la tradizione è incerta: Plutarco e Dione Cassio dicono che il Licinio eletto a quell'ufficio è il tribuno, autore delle famose leggi che portano il suo nome [2]; Livio invece attribuisce la carica al *tribunus militum* del 378 [3]. Il fatto si spiega colla stessa falsità del racconto. Essendosi creato solo in tempi posteriori il particolare di un Licinio nominato *magister equitum* durante le lotte per leggi Licinie-Sestie, nè avendo esso alcun fondamento storico, gli scrittori ebbero piena libertà di attribuirlo ad uno piuttostochè all'altro dei due membri di quella famiglia, che vissero durante quelle contese.

Passiamo ora all'ultimo di questi Licini più antichi, il famoso C. Licinio Stolone tribuno del popolo [4], dopo il quale la sua famiglia sembra sparire per oltre un secolo, giacchè dal 361-393, in cui egli ottenne per la seconda volta il consolato [5], fino al 236-518, nel quale C. Licinio Varo fu nominato console [6], non troviamo negli scrittori nessuna traccia di questa gente.

Non esamineremo quì passo per passo tutta la narrazione di

---

[1] Anche il Pais nelle sue lezioni sostenne quest'opinione. Il Mommsen, *Röm Forsch.* I, 96 crede che realmente nel 368-366 fosse eletto il primo *mag. eq.* plebeo.

[2] Locc. cit.

[3] Sebbene Livio non dica ciò espressamente, il fatto resulta dal contesto. Come abbiamo notato parlando di questo *mag. eq.* Livio soggiunge « qui tribunus militum fuerat ». Ora, se costui fosse una stessa persona con C. Licinio il tribuno della plebe, Livio certo non avrebbe mancato, quando parla di lui la prima volta all'anno 377/377 (VI, 34, 5), facendone una specie d'elogio (minor nupta C. Licinio Stoloni *inlustri quidem viro tamen plebeio*) di ricordare la carica da lui ricoperta l'anno precedente. Di più dalla stessa favola di Fabia moglie del tribuno spaventata dal romore prodotto dal littore del tribuno militare Sulpicio perchè « moris eius insueta », resulta che secondo la tradizione Liviana il collega di Sestio non fu mai *tribunus militum coss. pot*

[4] Per le fonti intorno al di lui tribunato rimando a Niccolini, *Fasti tribunorum plebis* in *Studi Storici* vol. IV e V (1895-96) pag. 170 e sgg.

[5] Liv. VII, 9, 1.

[6] *Fasti Cap.*; Zonara VIII, 18.

Livio e di altri autori sulla lotta fra popolo e patrizii avvenuta in Roma, in seguito alle rogazioni di C. Licinio Stolone e di L. Sestio Laterano. Notiamo solo che anche qui in un fatto assolutamente storico l'annalistica posteriore ha introdotto elementi estranei al racconto.

Così abbiamo ancora una volta la parentela di un Licinio con una casa patrizia, la casa Fabia, un membro della quale, M. Fabio Ambusto, aiuta, anzi incita Licinio a presentare le sue leggi [1]).

Nessuna base di realtà ha il racconto di Fabia spaventata dal littore del cognato Sulpicio [2]). È comune alla storia di tutti i tempi di ricercare nell'ambizione delle donne la causa delle lotte; citiamo fra gli altri, l'esempio tratto dalla storia medioevale di Beatrice, contessa di Provenza, la quale, secondo una tradizione non vera avrebbe spinto Çarlo d'Angiò suo marito a conquistare il regno di Napoli per non essere da meno delle tre regine sue sorelle, che l'avevano costretta a sedere su di uno sgabello ai loro piedi, mentre erano assise sul loro trono.

È pure falsa la durata del tribunato di Licinio e Sestio per dieci anni, giacchè in questo periodo sono compresi quattro o cinque anni di anarchia che Diodoro invece asserisce e giustamente essere durata soltanto un anno. Questa anarchia quinquennale fu introdotta dagli annalisti dell'epoca sillana per assestare la cronologia di quel periodo, che era molto incerta [3]).

In quanto poi alle rogazioni per se stesse, alcuni sospettano, che la legge agraria non sia che una duplicazione di quelle proposte al tempo dei Gracchi: secondo tale opinione adunque, la sola legge genuina sarebbe quella concernente l'accesso dei plebei al consolato [4]).

È da notarsi finalmente, che della lotta di questi anni dovet-

---

[1]) Liv. VI, 34, 5 e 10.

[2]) Liv. V, 34, 6. Dio, frg. 27, 1-2.

[3]) Ciò dimostrò il Mommsen nella memoria *Die Galliske Katastrophe* in *Röm. Forsch.* II, pagg. 360, 363, 377 e passim.

[4]) Herzog, mem. cit.

tero esistere due versioni, l'una aristocratica, la quale probabilmente ci fu in parte conservata da Plutarco nella vita di Cammillo [1]), l'altra più favorevole al popolo riportata in gran parte da Livio [2]); le espressioni usate dall'uno e dall'altro di questi due scrittori, i particolari diversi in ognuno di essi, rispondenti a diverse tendenze, lo provano chiaramente. Forse dalla versione aristocratica ebbe origine il particolare della multa a cui pochi anni dopo fu condannato Licinio per avere trasgredito alla sua stessa legge agraria [3]), particolare accolto anche da Livio [4]). Forse però, ove si ammetta che la legge agraria di Licinio non sia una duplicazione delle Graccane, tale condanna può essere realmente storica, perchè, sì dal racconto di Plutarco, che da quello di Livio, Licinio resulta più ambizioso, che amante del popolo, più desideroso di aprire a sè ed ai suoi pari il varco al consolato, che di sollevare la condizione dei cittadini più poveri [5]).

Nel 368, passate le leggi, Licinio non fu nominato console; lo fu solo L. Sestio [6]). C. Licinio fu invece eletto console quattro anni dopo, nel 364-390 con C. Sulpicio Petico [7]), e rieletto nel 361-393 con lo stesso collega [8]). È però da badare che dei due consoli del 364 e del 361, tanto Livio che i Fasti Capitolini fanno due personaggi distinti. Livio chiama il console del 364 *C. Licinius Calvus*, e quello del 361 *C. Licinius Stolo* [9]), i fasti al contrario pon-

---

[1]) PLUT. *Camm.* 39-42.

[2]) LIV. VI, 34, e sgg.

[3]) PLUT. *Camm.*, 39; DION. HAL. frg. XIV, 12, 2; Auct. *De vir. ill. 20;* VAL. MAX, VIII, 6, 3; PLIN. *N. H.* XVIII, 3.

[4]) LIV. VII, 16, 9.

[5]) Che Licinio e Sestio tendessero principalmente al fine di rendere accessibile alla plebe il consolato lo prova il fatto di non aver voluto dividere le altre loro proposte vantaggiose pel basso popolo, da quella per la quale anche i plebei avrebbero potuto divenire consoli. LIVIO VI, 39, 2. Cfr. in proposito MOMMSEN, *Röm. Geschichte* L. II, cap. III.

[6]) LIV. VI, 42, 10.

[7]) LIV. VII, 2, 1. DIOD. XV, 95.

[8]) LIV. VII, 9, 1. DIOD. XVI, 6.

[9]) LIV. loc. cit.

gono *Licinius Stolo* al 364 e *Licinius Calvus* al 361 [1]). La confusione dei due cognomi ci autorizza a credere che si tratti di un solo individuo, il quale si chiamasse in pari tempo *Calvus Stolo,* e che il console del 364 sia il medesimo del 361; tanto più che Diodoro non accenna punto a due persone distinte [2]) e che forse i cognomi di *Calvus* e di *Stolo* non sono da riferirsi a quel tempo, ma furono creati posteriormente [3]).

Durante il primo consolato di Licinio e di Servilio troviamo registrata l'introduzione in Roma, dall'Etruria dei giuochi scenici ordinati per far cessare una pestilenza che travagliava la città. Questa notizia riferitaci da Livio e da Valerio Massimo [4]), proviene, come bene dimostrò il prof. Orendi [5]), da Varrone; e pure a Varrone secondo il nostro parere si deve connettere la notizia, che sullo stesso argomento ci riferisce Plutarco sulla testimonianza di Cluvio Rufo, non contenendo questa che una parafrasi del racconto di Livio e di Valerio [6]). Che in questo tempo si sieno importati dall'Etruria giuochi scenici a scopo sacro, come se ne importavano riti e divinità, non è cosa strana; bensì quello che può far sorgere un dubbio è l'affermazione, che proviene da una sola fonte, da Varrone, che i giuochi scenici sieno stati importati in Roma proprio sotto il consolato di C. Licinio e C. Sulpicio, e nel dubbio ci pone il fatto che in circostanze simili vari Licini vissuti in epoca posteriore, si occuparono di feste introducendovi modificazioni. Così P. Licinio Varo, pretore urbano nel 208-546,

---

[1]) *Fasti Cap.* ad annos.

[2]) Diod. locc. cit. in ambedue gli anni nomina semplicemente Γάϊος Λικίννιος.

[3]) In Roma, i cognomi nacquero relativamente tardi e nei tempi più antichi erano posseduti solamente dai patrizi. Cfr. Mommsen, *Die Röm. Eingenammen* in *Röm Forsch.* I, 45 e sg., 54 e sg. Vedi anche Pais, *Gli Elementi etc.* cit. pag. 157, n. 2.

[4]) Liv. VII, 2, 3. Val. Max. II, 4, 4.

[5]) J. Orendi, *Marcus Terentius Varro die Quelle zu Livius* VII, 2, programm, Bistritz 1891.

[6]) Plut. *Quaest. Rom.* CVII. Questo passo non fu esaminato dall'Orendi.

pestilentiae causa propose una legge, affinchè i *ludi Apollinares* si facessero in un giorno determinato [1]). Il medesimo, poco tempo prima, nel 210-544, essendo edile curule con L. Veturio " ludos romanos diem unum instauraverat „ [2]); e inoltre P. Lucius Crassus Dives nominato pontefice massimo nell'anno 212-542 [3]), distribuì a testimonianza di Plinio, nei suoi giuochi corone d'argento e d'oro secondo l'uso etrusco [4]). Si può dubitare perciò che una fonte famigliare abbia attribuito l'introduzione dei giuochi scenici etruschi in Roma in occasione di una pestilenza a Licinio Stolone, spinta dal fatto che altri della stessa famiglia, in epoca più recente, o avevano fatto celebrare i giuochi perchè cessasse una morìa, oppure avevano introdotte nei giuochi stessi delle modificazioni tolte dagli Etruschi.

Il secondo consolato di C. Licinio nel 361, non offre nulla di inverosimile, tantopiù che Livio riporta a questo proposito notizie tolte a sua confessione da *annales vetustiores* [5]), che ci resultano tali anche per la loro magrezza e concisione. Di una notizia intorno a questo consolato data da Licinio Macro, alla quale neanche Livio presta fede [6]) ci occuperemo fra poco.

Dopo avere esaminate le notizie pervenuteci sui membri più antichi della famiglia Licinia tenendo in debito conto i resultati degli studi più recenti, abbiamo concluso, che alcuni di essi non sono mai esistiti e che ad altri sono stati attribuiti fatti, gesta,

[1]) Liv. XXVII, 23, 5.
[2]) Liv. XXVII, 6, 19.
[3]) Liv. XXVII, 5, 4.
[4]) Plin. *N. H.* XXI, 3. « Crassus Dives, primus argento auroque folia imi« tatus, ludis suis coronas dedit, accesseruntque et lemnisci, quos adici ipsa« rum coronarum honos erat propter Etruscos, quibus iungi nisi aurei non de« bebant ».
[5]) Liv. VII, 9, 5.
[6]) Liv. VII, 9, 4 e 5.

particolari inverosimili o meglio impossibili per l'epoca nella quale vissero i Licini più antichi, fatti, gesta, particolari che per la maggior parte furono introdotti con manifesta intenzione di lumeggiare maggiormente l'origine della famiglia senza riguardo alcuno alla verità storica. Dato questo ci viene spontanea una domanda. La storia dei Licini da noi riscontrata fatta in vari punti, è stata o no contaminata dallo storico appartenente quella famiglia Licinio Macro? Dobbiamo a lui o tutte o in parte le contraddizioni le assurdità delle fonti, loro riguardo?

Tale domanda si connette intimamente colla questione sulla veridicità o falsità, sulla buona o malafede di Macro, fonte precipua come è noto, di Livio che se ne servì senza restrizione [1]. Due sono le opinioni in proposito, secondo l'una sostenuta dal Liebalt [2], dallo Schwegler [3], dal Peter che si occupò in modo spe-

---

[1]) Vedi in proposito K. W. Nitzch, *Quellenanalyse von Livius und Dionysius Halicarnassensis* in *Mus. Rehn.* 1868-69-70, vol. XXIII pagg. 600-631, XXIIII, 145 sgg., XXV, 75 sgg. cit. in Peter, *Veterum Historicorum Romanorum Relliquiae* CCCXI n. 1. Cfr. anche Peter loc. cit. e CCCXXXXVII. L'Unger. *Die Glaubwürdigkeit der capitolinischen Consultafel* in *Neue Jahrbücher* del Fleckeisen 1891, vol. 143), pag. 314 e sgg., si occupò anch'egli di Licinio Macro e sostenne contro l'opinione prevalente che Livio consultò Licinio dopo aver già composto il quarto libro delle Storie, soltanto per certi riscontri insignificanti. L'Unger adduce in favore della sua tesi, alcuni passi di quel libro, nei quali lo storico padovano contraddice ad affermazioni fatte da lui sulla testimonianza di Licinio e osserva, che se Livio avesse conosciuto Macro, fin da principio avrebbe plasmato su di lui tutto il suo racconto. L'argomentazione mi sembra poco stringente, perchè di continuo noi riscontriamo in Livio contraddizioui a breve tratto dipendenti dal modo di comporre di questo storico, il quale pur servendosi contemporaneamente di più fonti nella narrazione, segue, per un tratto l'una, per un altro l'altra, non curandosi di togliere le ineguaglianze e le contraddizioni che ne nascevano, giacchè a lui non importava di fare la critica minuta di fatti a cui non prestava fede. (Cfr. Liv. *Praef.* 6; e VI, 1, 1-12).

[2]) Liebalt, C. *Licinius Macer*, Programm, Numburg, 1848, cit. in Peter CCCXXXVIII.

[3]) Schwegler, *Röm. Geschichte* I, 92.

ciale dell'argomento [1]), e dall'Unger [2]), Macro sarebbe uno storico diligente, lettore di antiche fonti, narratore accurato dei fatti; secondo l'altra posta fuori dal Mommsen [3]), Licinio magistrato infedele, pretore ladro, uomo di parte [4]), sarebbe stato pure cattivo storico e avrebbe scritto i suoi annali a scopo politico per esaltare la propria fazione popolare e deprimere quella degli ottimati, falsando i fatti come più gli conveniva, senza alcun riguardo alla verità. Inoltre secondo l'illustre storico tedesco, Macro avrebbe talvolta inventate fonti antiche non mai esistite per dar valore a racconti, a nomi, a particolari, che non erano portati da altri storici e che egli per fini politici voleva introdurre nei suoi annali.

Noi pure discordando in qualche particolare, accettiamo nelle linee generali l'opinione del Mommsen non credendo convincenti le obbiezioni che gli muove il Peter.

Prima di tutto ci par fuori di luogo la lode di diligente data a Licinio prima dallo Schwegler [5]) e poi dal Peter [6]). Il Peter gli dà tal titolo *teste Cicerone:* ma l'oratore romano non ha mai pensato di lodarlo in tal guisa come scrittore di storie, solo nel Brutus [7]) lo chiama *patronus diligentissimus.* Con qual diritto dovremmo credere, che il nostro, ponesse nello scrivere gli Annali la stessa diligenza, che poneva nel difendere i suoi clienti? Nè dal lato storico possiamo esser grati a Licinio di aver consultato il *foedus Ardeatinum* [8]) ed i *libri lintei* [9]) ed essersi quindi servito di essi

---

[1]) Peter, C. *Licinius Macer* in *Relliquiae* cit. pag. cit. e sgg.

[2]) L'Unger mem. cit. accenna appena alla fedeltà di Licinio per occuparsi della questione cui accennammo a pag. 18, n. 1.

[3]) Mommsen, *Röm. Forsch.* I, 315 e sg.; II, 19; 133 e sgg.; 213 e sgg.; 222 e sgg.; 240 e sgg.

[4]) Accusato di concussione da Cicerone (66-688) si uccise in carcere per sottrarsi alla condanna: Plut. *Cic.*, 9; Val. Max. VIIII, 12, 7. Per la vita di Macro vedi Peter loc. cit.

[5]) Schwegler, loc. cit.

[6]) Peter, CCCXXXXIII.

[7]) 67, 138.

[8]) Licinius Macer apd. Liv. 7, 10.

[9]) Lic. Mac. apd. Liv. IV, 7, 10; 23, 1; 20, 5; 13, 6.

nel comporre la sua opera, giacchè di questi documenti, il *foedus* è falso [1]), gli altri, i *libri lintei*, pur concedendo per ora che Licinio ne abbia usato fedelmente, hanno, come vedremo, pochissimo valore storico, e noi saremmo molto più grati a Licinio, se avesse consultate fonti più antiche e perciò più autentiche, tanto più che come rileviamo da un passo di Livio, Macro si affidava completamente alle proprie fonti poco sincere, senza curarsi affatto di riscontrare i dati di esse con quelli discordanti forniti dalle tradizioni più vetuste, non sollevando neanche l'ombra d'un dubbio [2]).

A nostro parere va escluso parimente che Licinio scrivesse scevro da ogni fine politico. Lo Schwegler [3]) stesso, ammette che egli abbia introdotto negli Annali, degli anacronismi e concetti propri del tempo, in cui visse. Di più, Macro oltre che storico e più che storico, è uomo di parte, fautore del popolo. Egli tentò nell'anno 73-681 di restaurare la dignità dei tribuni, la cui potenza Silla, aveva resa nominale. Ci resta una sua orazione in proposito, riportata da Sallustio, la quale per lo meno ci dà una chiara idea del carattere di Macro e del suo amore per il proprio partito [4]). Ora è inamissibile, che egli, morto nel fiore dell'età di morte violenta l'anno stesso in cui era uscito dall'ufficio di pretore, scrivesse una storia pel solo fine d'erudizione. In quel tempo tale idea poteva venire solo a uno studioso, oppure a un uomo vecchio, che ritiratosi dagli affari procurava scrivendo di occupare i suoi ultimi anni; ma a un uomo di azione qual'era Licinio, è naturale venisse l'idea di

---

[1]) Mommsen *C. I. L. X*, pag. 675 n. 1. Cfr. Mommsen, *Röm. Chronologie* pag. 93, ivi cit.

[2]) Liv. IV, 23, 3. « Licinio *haut dubie sequi linteos placet.* Tubero incertus veri est ». Macro del resto non è neppure diligente nella cronologia e commette da questo lato gli stessi errori degli altri annalisti romani, come ammise anche il Peter, CCCXXXXVI. Così egli al pari di Gellio e di altri afferma erroneamente, che Dionigi tiranno di Siracusa, abbia mandato del grano ai Romani nel 491, circa un secolo prima del suo regno (Dion. Hal. VII, 1). Intorno a quest'errore degli annalisti romani, e al passo di Dionigi, vedi Pais, *Gli Elementi etc.* pag. 170 e sgg.

[3]) Loc. cit.

[4]) Sall. *Hist.* III, frg. 48.

prendere la penna soltanto per esaltare il popolo deprimendo il patriziato, per innalzare le sue aspirazioni in confronto a quelle dei suoi avversari, incitato forse dal fatto, che fino allora quasi nessun plebeo o, per meglio dire, nessuno d'idee democratiche, aveva composto una storia di Roma, la quale per conseguenza era narrata con animo ostile al popolo.

D'altra parte ciò non ci deve meravigliare. In quel tempo non mancano altri esempi di storie partigiane; basti citare un altro scrittore, di cui ci rimane qualche opera, Sallustio, il quale di pochi anni posteriore a Macro, scrisse due monografie intorno a fatti contemporanei, apparentemente con scopo morale, ma in sostanza per esaltare la plebe forte e valorosa in confronto alla *nobilitas* fiacca e corrotta.

Secondo noi, molti degli squarci dei primi libri liviani d'intonazione prettamente plebea, che contrastano con altri dove si rileva manifestamente l'avversione al popolo, e molti altri nei quali la critica moderna ha riconosciuti fatti e particolari non storici, provengono da Macro, e non dalle altre due fonti precipue dello storico padovano nella prima decade, Valerio Anziate ed Elio Tuberone, patrizio l'uno, fautore della *nobilitas* e dell'oligarchia l'altro [1]).

Resta ora il problema, se Macro abbia inventate o alterate alcune fonti antiche e specialmente i libri lintei, i quali per quanto ci asserisce Livio, che li conosce per mezzo di Macro o Tuberone, furono spesso consultati dal nostro [2]). I libri lintei erano conservati nel tempio di Giunone Moneta nel Campidoglio, tempio dedicato nel 345-409 [3]) e consacrato l'anno seguente [4]). A quanto pare erano semplici note di magistrati posteriori al tempio e perciò anche all'invasione gallica; erano uno dei tanti rifacimenti dei fasti delle magistrature romane compilati dopochè, pel saccheggio della città, gli antichi erano tutti o per la maggior parte distrutti [5]).

---

[1]) Vedine la vita in Peter, *Rell.* cit., *Q. Aelius Tubero*, pag. CCCLV e sgg.
[2]) Cfr. Liv. IV, 7, 10; 20, 5; 23, 1.
[3]) Liv. VII, 28, 4.
[4]) Liv. VII, 28, 7.
[5]) Peter, CCCXXXXVI.

Sulla loro esistenza non v'è ombra di dubbio, giacchè a testimonianza di Livio, solo scrittore che ce ne parla, erano citati nonchè da Licinio anche da Elio Tuberone [1]. Ma pur essendo accertata la loro esistenza, non viene escluso il dubbio, che Macro non se ne sia servito fedelmente, ma abbia date come attinte dai libri lintei, notizie che erano parto della sua fantasia. Esaminiamo ora un poco più da presso i passi di Livio a tal proposito.

Non ci pare il caso di porre in forse che i libri lintei contenessero i nomi dei consoli L. Papirio Mugilano e L. Sempronio Atratino, che secondo una tradizione romana sarebbero stati eletti nel 444-310 a succedere ai primi tribuni militari (che avevano dovuto abdicare dopo tre mesi dalla loro elezione, perchè non erano stati nominati secondo il rito [2]) e l'anno seguente sarebbero stati scelti per primi censori [3]). Giacchè sebbene Livio nel darci notizia dica di averla attinta solo da Licinio, noi la riscontriamo anche in Dionigi, che afferma di averla tratta dai libri sacri e reconditi [4]). Ove

---

[1]) Il Mommsen, *Röm. Forsch.* II, 214 n. 132 dice che Tuberone ha tratto da Licinio il passo citato da Livio (IV, 23, 1) nel quale egli rammenta i libri lintei, ma non prova questa sua asserzione. Noi osserviamo col Peter loc. cit. che se Tuberone in questo luogo attingesse da Licinio i due storici dovrebbero concordare nei nomi dei due consoli che sono invece differenti tra loro (Julo e Verginio per Macro, M. Manlio e Q. Sulpicio per Tuberone). L'Unger, Mem. cit. pag. 317 crede invece che, pur chiamandosi ambedue lintei, i fasti da cui trasse Licinio sieno differenti da quelli che servirono a Tuberone. Mi sembra che le parole di Livio « Tubero et Macer *libros linteos auctores profitentur* » non possono dar luogo a tale supposizione. Non abbiamo qui nemmeno la frase un poco ambigua « *libri magistratus, librique quos linteos etc.* » usata altre volte da Livio (IV, 20, 8) ma la sola menzione di *libri lintei*. Non troviamo affatto strano che uno storico quale Tuberone, diligente, a testimonianza di Dionigi (Αἔλιος Τουβέρων, δεινὸς ἀνὴρ χαὶ περὶ τὴν συναγωγὴν τῆς ἱστορίας ἐπιμελής Dion. I, 80) abbia anche egli consultati i libri del tempo di Giunone in un caso dubbio, pur non escludendo che Licinio ne abbia fatto un uso più largo e che Livio li conosca specialmente da lui.

Vedremo a suo tempo come ci pare che debba essere spiegata la differenza fra i due autori che nel passo su citato attingono a una stessa fonte.

[2]) Liv. IV, 7, 10. Cfr. Dion. Hal. XI, 62; Cic. *ad fam.* IX, 21, 2.

[3]) Liv. IV, 8, 7; Cic. loc. cit.

[4]) « ἐχ τῶν ἱερῶν τε χαὶ ἀποθέτων βίβλων μαρτυρίαις » Dion. Hal. loc. cit.

anche lo storico d'Alicarnasso non abbia, come appare probabile, esaminati tali libri, ma li citi come fa Livio sulla fede di Macro, abbiamo un terzo testimonio, Cicerone, che ci afferma la tradizione romana secondo la quale Papirio Mugilano insieme con Sempronio tenne il consolato nell'anno 444 [1]). Cicerone conosce certo questa notizia da altre fonti; giacchè è inverosimile il pensare che quì attingesse appunto dalle storie di Macro [2]). Questo storico non doveva avere interesse di falsificare la narrazione in questo punto. È probabile, che tale falsificazione provenga da memorie di famiglia dei plebei Sempronì Atratini, i quali vantavano falsi antenati patrizi e dovevano avere interesse a far credere che uno di questi fosse stato console e primo censore. Facilmente adunque Macro non fa che ripetere una tradizione esistente in Roma, la quale poteva essere stata accolta nella lista del tempio di Giunone.

L'altra citazione di Licinio e dei libri lintei in Livio IV, 20, 5 è insignificante. Lo storico padovano rammenta Macro insieme ai *veteres annales* per dar peso alla sua affermazione, che Cosso non fu console nell'anno 437-317, ma più tardi nel 428-326. Qui il dato di Licinio e della sua fonte combina colla tradizione comune, senza dar luogo ad osservazioni.

Meno chiari, e più discussi sono gli altri due passi, nei quali Livio (IV, 23, 1 e sgg., e 13, 7) cita i libri lintei. Il primo IV, 23, 1 suona: " Eosdem consules insequenti anno refectos Iulium tertium, " Verginium iterum apud Macrum Licinium invenio; Valerius " Antias et Q. Tubero M. Manlium et Q. Sulpicium consules in " eum annum edunt. Ceterum in tam discrepanti editione et Tu" bero et Macer libros linteos auctores profitentur; neuter tribu" nos militum eo anno fuisse traditum ab scriptoribus antiquis " dissimulat. Licinio linteos haud dubie sequi placet; Tubero incer" tus veri est ".

---

[1]) Cic. loc. cit.

[2]) Così afferma il Mommsen, *Röm. Chronologie* pag. 90 e sg. cit. in Peter, CCCXXXXVII.

In quest'anno 434-320 le fonti più antiche, a cui attinse Diodoro portavano il nome di tre *tribuni militum coss. pot.,* M. Manlio Capitolino, Q. Sulpicio Pretestato, A. Cornelio Cosso [1]). Tre fonti più recenti davano invece due consoli; Valerio Anziate e Q. Elio Tuberone nominavano M. Manlio e Q. Sulpicio, Macro [C] Julius [Julus] III e [L] Verginius [Tricostus] II e tanto Tuberone che Licinio citavano i libri lintei [2]).

Ora, avendo noi anteriormente concluso che Tuberone indipendentemente da Licinio ha esaminato questi libri, dobbiamo pensare che l'uno o l'altro di questi due scrittori, i quali partendosi da una stessa fonte, vengono a resultati così differenti, falsa la fonte originale. Ma chi è il falsario, Licinio o Tuberone? È probabile, che lo storico infedele sia Macro.

Anche non tenendo conto della già ricordata diligenza di Tuberone nel raccogliere notizie [3]), egli ci dà due nomi di consoli riferiti anche da un altro storico, da Valerio Anziate: di più il Mommsen ha osservato giustamente, che i nomi dei due consoli dati da Elio sono derivati da quelli dei tre *tribuni militum,* che si trovano in Diodoro; un trascrittore evidentemente, tralasciando alcune parole, formò due nomi dai tre primitivi [4]). Invece i due nomi dati da Licinio, non solo non si trovano in nessuno dei fasti conservatici, ma sono la ripetizione dei nomi dei consoli dell'anno precedente. Mi par naturale la supposizione del Mommsen, che, data l'incertezza sui nomi dei magistrati eponimi di quell'anno, Licinio se la cavasse a buonmercato ripetendo i nomi dell'anno precedente e citando per fonte i libri lintei per dar forza alla sua asserzione. Si avrebbe in questo caso una falsificazione compiuta più che per preconcetto politico, per negligenza, dipendente appunto dal carattere di Licinio, che nello scrivere i suoi annali non tendeva a ri-

---

[1]) Diod. XII, 53. Cfr. per tutto questo passo Mommsen, *Röm. Forsch.*, 222 e sgg. (Mem. *Fabius und Diodor*).

[2]) Liv. loc. cit.

[3]) Dion. Hal. I, 80 cit. Cfr. pag. 22, n. 1.

[4]) Mommsen, *Röm. Forsch.* II, 223.

cercare la verità, ma solo a fare un'opera pratica, non curandosi perciò di appurare minimamente i fatti.

Vediamo ora il passo di Livio IV, 13, 7; " Lucius Minucius, " praefectus annonae, seu refectus, seu quoad res posceret in in- " certum creatus; nihil enim constat, nisi in libros linteos utroque " anno " (questo 439-315 e il precedente 440-314) " relatum inter " magistratus praefecti nomen ". Livio adunque, il quale al capitolo 12 l'anno 440 aveva notato la nomina di Minucio a *praefectus annonae* [1]), ritrovandolo in carica anche nel 439 confessa di ignorare se egli aveva continuato a ricoprire il suo ufficio perchè questo non aveva durata prescritta *(quoad res posceret in incertum creatus)* oppure perchè era stato rieletto regolarmente *(refectus)* [2]).

È evidente inoltre che Livio dai soli libri lintei ricava il titolo *praefectus annonae,* che egli dà a Minucio narrando il fatto di Sp. Melio [3]); perciò questo titolo doveva mancare nelle altre fonti che narravano quel fatto. Di più il Mommsen dimostra benissimo che la carica di *praefectus annonae* non è ammissibile in quel tempo; solo in epoca posteriore cioè negli ultimi tempi della repubblica, troviamo due *praefecti annonae* M. Emilio Scauro nel 650 e Cn. Pompeo nel 697 [4]). È inoltre accettato da tutti che Livio anche in questo passo nel quale in apparenza cita direttamente i libri lintei, non li ha esaminati in persona, ma ne è informato da Licinio Macro [5]). Perciò possiamo concludere che il

---

[1]) « Postremo perpulere plebem haud adversante senatu, ut L. Minucius praefectus annonae crearetur etc. » IV, 12, 8.

[2]) Non so quale contraddizione trova l'Unger, mem. cit. pag. 316, fra i due passi (IV, 12, 8 e 13, 7). Da questa contraddizione egli è spinto ad osserservare che Livio si servì nei due luoghi di autori diversi, contraddicendo alle parole di Livio stesso « nihil enim constat *nisi in libros linteos utroque anno relatum* inter magistratus *praefecti nomen* » colle quali lo storico padovano denota che i soli libri lintei facevano menzione della carica di Minucio sì all'anno 440 che al 439.

[3]) Vedi nota precedente.

[4]) Mommsen, *Röm. Forsch.* II, 214, e sgg. (Mem. su *Spurius Maelius*).

[5]) Mommsen, *Röm. Forsch.* 212, n. 132. Peter, CCCXXXXVIII.

solo Licinio Macro portava la falsa notizia che Lucio Minucio avesse ricoperta la carica di *praefectus annonae* negli anni 440-439, dicendo di averla tratta dai libri lintei.

Noi ci domandiamo. I libri lintei davano veramente questi magistrati, o l'invenzione si deve per intero a Licinio, che per darle colore di verità asseriva essersi fondato sui libri lintei? Noi concordiamo perfettamente col Mommsen il quale, pur non dimostrando la sua asserzione, afferma che l'autore della notizia è esclusivamente Licinio [1]).

Se realmente i libri Lintei avessero portato il nome di Minucio come *praefectus annonae,* siccome questa carica non è storicamente esistita prima del 650-104, i libri lintei per conseguenza dovrebbero essere stati compilati dopo il 104, mentre invece dai passi di Livio resulta che questi erano vetusti. Di più, se dai libri lintei citati da Livio non resultava altro, che il nome di Minucio senza nessun altro particolare [2]), ciò vuol dire, che un'altra fonte proveniente, a testimonianza dello stesso Livio, da memorie di famiglia [3]), informò questo storico sulla maniera di comportarsi di Minucio. Ma d'altra parte, se a confessione di Livio i soli libri lintei parlavano della prefettura di Minucio, è chiaro che l'altra fonte di Livio ignorava, che Minucio avesse coperto questa carica [4]). Ora se la memoria della carica tenuta da Minucio fosse stata consacrata in un documento pubblico, quale i libri lintei, la fonte che tendeva ad esaltare Minucio, non avrebbe tralasciato di ricordarla. Tale omissione si spiega solo coll'ipotesi, che nei libri

---

[1]) Mommsen, *Röm. Forsch.* II, 216.

[2]) « *Nihil constat nisi in libros linteos* utroque anno *relatum* inter magistratus *praefecti nomen* » Liv. IV, 13, 7.

[3]) Liv. IV, 16, 3 e sgg., a proposito del passaggio alla plebe di Minucio dopo la scoperta della congiura di Sp. Melio e della sua cooptazione a undecimo tribuno, ci dice che tali notizie dipendono da un *falsum imaginis titulum;* da ciò resulta che una memoria familiare servì, sia pure indirettamente, di fonte a Livio.

[4]) Su altre tradizioni, che facevano di Minucio un tribuno della plebe o un semplice privato, vedi Mommsen, *Röm. Forsch.* II, 213.

lintei non si facesse alcuna menzione di Minucio come *praefectus annonae*, ma che Macro di suo arbitrio abbia trasportato quella magistratura in tempi molto anteriori alla di lei creazione, fingendo di trovare un ricordo di tale ufficio nei libri lintei.

Questa supposizione diviene assai probabile per non dire certa, ove si consideri, che Macro come uomo politico e partigiano del popolo doveva desiderare di rendere fissa la carica di *praefectus annonae,* utile al popolo e istituita storicamente pochi anni prima per intercessione di un tribuno ultra-democratico, Saturnino [1]. Dimodochè ci pare di poter concludere col Mommsen " erst der demokratische Archäolog hat aus dem volksfreundlichen aristokraten Angurinus einen Vorgänger desjenigen Verwalters des Getreidewesens gemacht, wie seine Partei ihn begehrte [2] ".

Licinio Macro adunque è per noi uomo d'azione e non uomo di studio; scrivendo la sua storia, più che la verità ricerca la glorificazione della sua parte. Non è perciò, nè storico diligente, nè storico fedele, e talvolta pur attingendo a fonti realmente esistenti, arriva perfino a falsarne il contenuto, tantochè è necessario sospettare al massimo grado delle notizie, che indirettamente da lui ci provengono.

Ma Licinio estese le sue falsificazioni anche alla propria famiglia? O meglio, per ripetere il quesito che ci siamo proposti da principio, dobbiamo a lui, tutte o in parte le inesattezze che notammo sui membri della famiglia Licinia da noi studiati? Crediamo di poter rispondere affermativamente. È certo anzitutto che Licinio si occupava e si fermava con compiacenza sui propri antenati più insigni. Ne è un notevole esempio quel P. Licinius Crassus Dives nominato pontefice massimo l'anno 212-542 [3], che tenne nello stesso tempo cariche importantissime. Sul conto suo in Valerio Massimo, ma specialmente in Livio, troviamo un cumulo di notizie riguardanti sia la sua vita pubblica, sia la sua attività come pon-

---

[1] Cic. *de har. resp.* 20, 43.

[2] Mommsen, *Röm. Forsch.* 216.

[3] Liv. XXV, 5, 3.

tefice, notizie che invano ricercheremmo in Livio riguardo ad altri personaggi molto più importanti di lui. Così del suo *cursus honorum* sappiamo che fu nominato pontefice massimo nel 212-542 (Livio XXV, 15, 3), *magister equitum* sotto il dittatore Q. Fulvio nel 210-544 (Livio XXVII, 5, 19), censore nel 209-545 con Lucio Veturio Filone, dalla qual carica dovette dimettersi per la morte del collega (Livio XXVII, 6, 17), pretore peregrino nel 208-546 (Livio XXVII, 21, 6; 22, 7), console con Publio Scipione nel 205-549, (Livio XXVIII, 38, 6) anno nel quale fece guerra in Italia contro Annibale [1]). Vari passi accennano alla sua attività come pontefice: nel 239-545 costringe C. Valerio Flacco, giovane dissoluto a consacrarsi flamine Diale dando così occasione al suo ravvedimento (Livio XXVII, 8, 4; Valerio Massimo VI, 9, 3); nel 200-544 tenta di impedire che si consacri a Giove la preda, che si sarebbe fatta nella guerra con la Macedonia (Livio, XXXI, 9, 7); nel 194-560 ordina che si torni a fare il *ver sacrum*, perchè l'anno prima non si erano usati i riti necessari (Livio XXXIV, 44, 1); nel 191-563 riceve a nome di Giove la dedica di M.' Acilio della preda della guerra da farsi contro Antioco (Livio XXXVI, 2, 3); nel 189-565 impedisce la partenza da Roma di Q. Fabio Pittore, flamine Quirinale, nominato pretore in quell'anno (Livio XXXVII, 51, 1 e sgg.); infine non sappiamo in che anno *flagro admonuit* una vestale, che aveva lasciato spegnere il fuoco sacro (Valerio Massimo I, 1, 6). E, come se ciò non bastasse, nel primo capitolo del libro XXX dello storico padovano troviamo un elogio di questo P. Licinio, che ha tutta l'apparenza di un elogio di famiglia e sembra quasi un brano di quelle commemorazioni funebri che si facevano in Roma ai personaggi più illustri, colle quali si celebravano le virtù civili e militari dell'estinto [2]).

---

[1]) Intorno al suo consolato vedi Liv. XXVIII, 46, 2 e sgg ; XXIX, 10, 1 e sg.; 13, 3; 36, 6 e sgg; Cic. *Brutus* 19, 77; Plut. *Fab.* 25; Appian. *Han.* 55; Dio, frg. 56, 63; Zonara 9, 11.

[2]) Liv. XXX, 1, 4: « Is (P. Licinius) Romam reverteretur, bello quoque bonus habitus ad cetera, quibus nemo ea tempestate instructior civis habeba-

Tali notizie e tale elogio devono aver tratto origine da una fonte familiare e dal fatto che le troviamo solo in Livio e in Valerio Massimo [1]), unici fra gli storiografi di quel periodo a noi rimasti, che si servirono di Macro se ne arguisce, che proprio a lui con grandissima probabilità si devono attribuire tali notizie. È da supporsi perciò senza tema di errare, che Macro nella sua storia si occupasse particolarmente dei membri più antichi della sua famiglia, come aveva fatto per i più recenti, e che desse intorno ai primi le stesse particolarità che ci ha fornite intorno agli altri.

Fin quì va bene. Ma si potrebbe pensare che Licinio pur avendo trattato estesamente di questi antichi membri della sua casa si sia attenuto alla verità storica. Del contrario ci fa fede lo stesso Livio, il quale parlando di T. Quinzio Penno, dittatore nell'anno del consolato di C. Sulpicio e C. Licinio Calvo (361-393) [2]), ci dice, che Macro, fornisce il particolare che il dittatore fu eletto da Licinio *comitiorum habendorum causa*, per impedire al collega di protrarre il suo consolato, e soggiunge: " quaesita ea propriae familiae laus " leviorem auctorem Licinium facit ". Dunque non solo in quest'anno Macro ampliava le poche conclusioni degli antichi annali intorno al suo antenato, ma a testimonianza di Livio vi introduceva particolari falsi per procurare maggior gloria alla propria famiglia [3]).

---

tur, congestis omnibus humanis ab natura fortunaque bonis. Nobilis idem ac dives erat; forma viribusque corpori excellebat; facundissimus habebatur seu causa oranda, seu in senatu et ad populum suadendi ac dissuadendi locus esset; iuris pontificii peritissimus; super haec bellicae quoque laudis consulatus compotem fecerat ».

[1]) Gli altri scrittori romani parlano solamente del consolato di P. Licinio (cfr. pag. 28, n. 1) non accennando affatto al pontificato o alle altre cariche. Il solo Cicerone (*de orat.* III, 33, 134) lo nomina insieme ad altri uomini che giovarono alla repubblica in pubblico e in privato « eidemque in senatu et apud populum et in causis amicorum et domi et militiae consilium suum fidemque praestabant ». Però non accenna a nessun fatto particolare della di lui vita.

[2]) Liv. VII, 12, 3.

[3]) La falsa notizia data da Licinio trova riscontro in un passo di Livio XXXIX, 10, 1 secondo il quale P. Licinio Crasso console nel 205-549 essendo

Noi adunque, visto che nella storia di questi primi Licini da noi esaminata resultano diversi particolari falsi introdotti posteriormente per porli in maggiore evidenza, particolari che contraddicono al genuino racconto, e visto che tali particolari ci sono riferiti da Livio in libri, nei quali indubbiamente Macro è fonte non ultima, non esitiamo di attribuire a costui, se non tutte almeno gran parte delle inesattezze, degli anacronismi, delle contraddizioni da noi notate. Nè del resto ci meraviglia, che un uomo di parte come Licinio, il quale scriveva gli annali con intendimenti popolari, desiderasse nello stesso tempo d'innalzare la propria famiglia e facesse emergere l'opera e le glorie di questa nelle antiche lotte fra patrizi e plebei, sia coll'esaltare e accrescere i meriti dei suoi antenati vissuti in questo periodo, sia col crearne di nuovi, o, per lo meno, coll'affermare e ampliare la tradizione che li aveva creati.

---

ammalato nel Bruzio, scrive al senato « Quoniam ipse venire ad comitia non posset si ita patribus videretur *se Q. Caecilium Metellum dictatorem comitiorum causa dicturum* ». Il suggerimento di P. Licinio fu seguito, e Metello fu nominato dittatore appunto *comitiorum causa.* (Liv. XXIX, 11, 9).

AURELIO COVOTTI

LE TEORIE DELLO SPAZIO E DEL TEMPO

NELLA

FILOSOFIA GRECA FIN AD ARISTOTELE

INTRODUZIONE

La questione sulla natura e sul valore dello spazio (τόπος) e del tempo (χρόνος) si pone nettamente ed esplicitamente nella filosofia greca solo con Aristotele. Platone stesso, che pure fu il primo, anche a giudizio dello Stagirita [1]), a parlare di proposito e a tentare di stabilire l'essenza dello spazio, vi ci fu condotto solo per via indiretta; giacchè il problema, che egli mirava a risolvere, non era quello dello spazio, bensì quello della materia, vale a dire dell'elemento in cui le idee, concepite ora, nel Timeo, come esemplari (παραδείγματα), potessero mostrarsi ed apparire.

Tuttavia non può dirsi, che, prima di Platone e di Aristotele, non si sia trattato affatto di questo soggetto. Naturalmente il problema non poteva allora presentarsi sotto il medesimo aspetto, col quale si presentava ai due summenzionati filosofi: ma pure l'argomento, intorno a cui si aggiravano le ricerche dei primi pensatori greci, era, senza alcun dubbio, tale, che di per se stesso offriva molteplici occasioni a questo riguardo.

È noto, che tal argomento consiste nel modo, come essi dovessero spiegarsi e rappresentarsi il mondo esteriore che ne circonda, o, per parlare con maggior precisione,

---

[1]) *Phys.* IV. 2. 209 *b* 16-17.

il corpo sensibile (σῶμα αἰσθητόν). Ma sorgevano facilmente le domande: questo " σῶμα αἰσθητόν " è finito, od infinito? È un tutto continuo; ovvero è discontinuo, separato, nelle sue parti varie, dal vuoto? È eterno, ovvero perirà? E ancora: se esso perisce nella sua forma attuale, la successione delle forme è finita, od infinita?

È chiaro, che a queste domande erano necessariamente collegate le altre: se il luogo della materia è finito, od infinito; se esiste uno spazio vuoto; se il tempo è finito, od infinito. Onde, benchè indirettamente, la questione sull'essenza dello spazio e del tempo era nondimeno posta.

Inoltre: abbiam detto innanzi, che l'oggetto di ricerca dei *fisiologi* era il σῶμα αἰσθητόν. Questo, a principio, doveva, senza dubbio, presentarsi nel suo complesso allo sguardo dei primi ricercatori, senza che si distinguessero bene le parti, dalle quali esso risulta. Man mano, però, che le scienze geometriche progredivano, le varie parti, specie l'estensione, dovevano necessariamente cominciare a distinguersi. Di qui sorgevano altre occasioni e ragioni per uno studio dello spazio.

Quali, adunque, siano le teorie professate a questo proposito dai φυσιολόγοι presocratici e da Democrito e da Platone, e a quali risultati esse abbiano condotto, ci sembra necessario indagare esattamente, perchè si possa intendere con precisione la teorica dello Stagirita, e le ragioni di essa. (1)

---

(1) Come può essere attestato dal prof. Tocco, la prima parte del presente lavoro era già, nell'inverno del '93, scritta per intero, quando, nella primavera dello stesso anno, io vidi annunziato dall'*Archiv für Geschichte der Philosophie* il libro del DEICHMANN: « *Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie bis Aristoteles-Leipzig 1893* ». Ulteriori occupazioni mi hanno impedito di tornare subito sull'argomento. Essendo lo svolgimento, dato al soggetto dal Deichmann e da me, molto diverso, mi è parso non inutile pubblicare il mio lavoro nella sua forma originaria.

PARTE PRIMA

LE TEORIE DELLO SPAZIO

I.

Giustamente osserva il Tannery [1]), e con lui si accorda anche il Natorp [2]), che la scienza greca comincia non con Talete, ma con Anassimandro, il vero capo della scuola ionica, il primo che tenta una spiegazione meccanica dell'universo, e solleva gli eterni problemi, che sono ancora posti dinanzi a noi, sulla materia del mondo e sui suoi destini. Talete, per contrario, non fece altro di speciale, che provocare il movimento intellettuale e suscitarne la scintilla, introducendo in Grecia dei procedimenti tecnici inventati dai barbari e facendovi conoscere qualcuna delle loro opinioni.

È da Anassimandro, dunque, che dobbiamo prender le mosse.

È noto, che per Anassimandro la materia, dalla quale tutte le cose nascono e alla quale tutte le cose ritornano, è l' " ἄπειρον ". Le difficoltà cominciano nel determinare il significato preciso, che deve attribuirsi a questa voce. A ragione nota il Burnet [3]), che le diverse opinioni, inaccettabili, a questo proposito, le quali dicono di fondarsi sull'autorità di Aristotele, sono quattro:

a) l'ἄπειρον è una mistura di tutte le cose;

b) l' ἄπειρον è la materia indeterminata di Aristotele;

c) l'ἄπειρον, benchè non sia incorporeo come la materia di Aristotele, pure è privo di qualità;

---

[1]) *Pour la science etc.* pag. 53 e p. 75.

[2]) *Philos. Monatsh.* 1889, p. 207.

[3]) *Early Greek Philosophy.* London 1892, p. 53.

d) l' ἄπειρον è qualche cosa di mezzo fra gli elementi, o fra due di essi.

La prima ipotesi fu sostenuta dal Ritter. Ma essa non può in alcun modo accettarsi, dacchè il Lütze [1]) ha dimostrato, che i passi di Aristotele, citati in favore della sua interpretazione dal Ritter, si riferiscono non ad Anassimandro, ma ad Anassagora; e che si ha a che fare con uno scambio di nomi tanto più facile, in quanto che entrambi cominciano colle medesime lettere. — Nè più ammissibili sono le tre rimanenti ipotesi: poichè, oltre che hanno contro di sè ragioni speciali, sono in fondo, tutte e tre, puri e semplici anacronismi [2]).

D'altra parte, il Teichmüller e il Tannery [3]) rifiutano ogni valore alla testimonianza di Aristotele, e dànno un nuovo significato all' ἄπειρον di Anassimandro. Il critico francese, fondandosi sul fatto, che è impossibile immaginare un movimento rotatorio che si estenda all'infinito, e che d'altronde la credenza a questo movimento rotatorio per la totalità della materia è, a suo parere, il fondo del sistema del fisiologo di Mileto, reputa, che questi non poteva immaginarsi la materia come *infinita*, nel senso che noi diamo a detta parola. Stima, quindi, di poter constatare presso Anassimandro la rappresentazione dello spazio come una sfera ripiena di materia; e attribuisce, insieme col Teichmüller, all' ἄπειρον il signicato di *"indeterminato qualitativamente"*: vale a dire, gli fa indicare l'assenza di limiti, esistente nel seno dell'elemento primitivo, fra le diverse forme della materia, avanti che la differenziazione e l'integrazione di queste forme abbiano stabilito fra di loro i confini rispettivi, che le separano dinanzi ai nostri occhi.

È, però, da notare, che nessuna delle ragioni, addotte dal Teichmüller e dal Tannery, regge ad un esame rigoroso, come è stato

---

[1]) *Das* ἄπειρον *Anaxagoras* p. 54.

[2]) Andremmo troppo lungi dall'argomento, se volessimo riassumere la dimostrazione che ne è fatta dallo ZELLER (*Die Phil.* I[5] 196 e segg.) e dal BURNET (op. cit. 55 e segg.).

[3]) Op. cit. 93-100.

dimostrato dallo Zeller [1]), dal Natorp [2]) e dal Burnet [3]). Il " movimento eterno " (ἀίδιος κίνησις) indica non il movimento diurno, ma semplicemente l'eterno nascere e perire dei mondi. Di un movimento rivolutivo della terra le fonti non parlano affatto. E se questa è posta nel centro del cosmos, ciò si riferisce al mondo presente, dove siam noi, il quale è bensì, secondo Anassimandro, limitato, ma appunto perciò è *divenuto* e *perituro*.

Non rimane, quindi, che intendere sotto l'ἄπειρον un essere " *illimitato spazialmente* ", un ἄπειρον τῷ μεγέθει, e perciò dedurne l'infinità spaziale.

Lo spazio, adunque, secondo Anassimandro, è concepito come luogo della materia e come infinito [4]).

Secondo la cronologia più probabile, ad Anassimandro segue in ordine di tempo Anassimene [5]). — La sua dottrina ha suscitato molto minore diversità d'interpretazioni, che non quella del suo predecessore. Essa consiste, per quello che ci riguarda, in ciò: che la materia cosmica è l'ἀὴρ τῷ μεγέθει ἄπειρος [6]); e quasi tutti sono d'accordo nel vedere in questo " ἄπειρος " l'infinità spaziale.

Solo il Tannery [7]) gli nega tale significato; e crede, che l' " ἀήρ " è " ἄπειρος ", in quanto riempie lo *spazio continuo*, senza limitazioni interiori. Anassimene, quindi, avrebbe avuto, secondo lui, chiara coscienza di una delle proprietà fondamentali dello spazio, vale a dire della continuità: non l'avrebbe, però, creduto infinito, ma finito allo stesso modo che Anassimandro, giusta l'ipotesi del Tannery stesso. Ma lo Zeller ha definitivamente provato, che l'interpretazione del critico francese è insostenibile. Anassimene, adunque, ha dello spazio lo stesso concetto che Anassimandro.

---

[1]) I⁵. 199. Anm. 3.

[2]) *Philos. Monatsh.* 1889, p. 200-210

[3]) Op. cit. 60-61.

[4]) Zeller. Op. cit I⁵ 199. Anm. 3

[5]) Ritter et Preller. *Hist.* 7ª Ed. p. 569.

[6]) *Ibidem.* pag. 21.

[7]) Op. cit. 147 e 149.

I due filosofi ionici, dei quali or ora si è fatta menzione, sostennero esplicitamente, oltre all'infinità spaziale dell'essere, anche l'unità sua. Subito dopo, però, sorse in Italia la tesi opposta; e nacque una teoria essenzialmente dualistica, la quale ebbe una grande importanza per l'elaborazione dei concetti, sopra di cui cade il nostro esame.

Essa appartiene a Pitagora; e questi fu il primo a stabilire il dualismo " πεπερασμένον — ἄπειρον ". — Il valore del primo di questi due termini è abbastanza accertato: esso indica il cosmos, o, con altra parola, l' " οὐρανός ". — Non altrettanto, però, può dirsi del secondo.

L' " ἄπειρον " ha in comune col " κενόν " i predicati più importanti. Anche il " κενόν " sta fuori del cosmos [1]), il quale gli sta di fronte come un tutto relativamente chiuso in se stesso; e, similmente, il cosmos inspira ed espira da lui ed in lui [2]). Di qui ci par chiaro, che vi sia perfetta eguaglianza fra " ἄπειρον " e " κενόν ", come già aveva ammesso il Byk [3]), e avanti di lui il Weiss [4]), il Boeckh [5]) e il Ritter [6]). A questa identificazione lo Zeller oppone, che " *über das Leere wird sogar solches ausgesagt, was, strenggenommen, nur dem Begrenzenden, nicht dem Unbegrenzten zukäme:* " [7]); e che " *halte man sich daran, dass das Leere Grund der Scheidung sein soll, es selbst auf die Seite des Begrenzenden und mithin das, was dadurch getrennt wird, auf die entgegengesetzte gestellt werden müsste* " [8]). Giustamente, però, osserva a questo proposito l'Offner [9]), che, per contrario, il vuoto, anche se

---

[1]) Arist. *Phys* IV, 213*b* 13

[2]) Stob. *Ekl. Phys.* I, 18[4] — οἱ <ἀπὸ> Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.

[3]) *Die Vors. Philosophie.* Leipzig 1876, I, 114 e segg.

[4]) *Aristoteles' Physik.* Leipzig 1829, pag. 497.

[5]) *Geschichte der pythag. Philosophie* 109, 117, 172.

[6]) *Philolaos* etc. pag. 98.

[7]) I[5]. 384-85.

[8]) I[4]. 355. Anm. 2.

[9]) *Abhandl. Christ gewidm.* pag 391.

opera come limitante *(begrenzend)*, e intanto apparisce, da un lato, come limitato per mezzo dell'essere che egli limita, pure, dall'altro lato, non soffre alcuna limitazione nell'infinito dal quale esso ha origine; e quindi, per la stretta connessione del vuoto intercosmico col vuoto extra-cosmico, può sempre esser designato come illimitato. Non è, infatti, il vuoto nella sua totalità, che deve operare come limitante, ma solamente quel vuoto, che, come parte del vuoto intero, entra nel cosmos.

Anche il Rothenbücher [1]) si pronunzia contro l'identificazione dell' " ἄπειρον " col " κενόν ": perchè altrimenti, egli dice, contro le notizie stesse di Aristotele l'infinito diverrebbe un predicato, cessando di esistere di per sè, e il vuoto potrebbe soltanto significare uno spazio infinito. È facile, però, rispondere, che, anche concesso che dette notizie aristoteliche si riferiscano a questa prima intuizione cosmologica, tuttavia, ammessa l'equazione " ἄπειρον = κενόν ", non è necessario dedurne: κενὸν ἄπειρον = spazio infinito, ma può benissimo dedursi: ἄπειρον κενόν = infinità spaziale. Onde la difficoltà esposta da lui non esiste. Ci pare, quindi, che non possa dubitarsi dell'identità da noi innanzi stabilita.

Ora, però, sorge la domanda: che cosa era questo " κενόν "? Già il Byk [2]) ammetteva, che la differenza fra il " πεπερασμένον " e l' " ἄπειρον ", il pieno ed il vuoto, non consisteva nella presenza o nell'assenza dell'essere in generale, vale a dire nell'essere e nel nulla assoluto, oppure nel corpo e nello spazio vuoto presi nel significato moderno, ma piuttosto nella presenza o nell'assenza di un limite determinante; e similmente l'Offner [3]) asseriva, che pei Pitagorici valeva come vuoto quello che non contiene alcun essere ben determinato, e che quest'essere si lascia percepire soltanto per mezzo dei sensi. Ma v'ha ancora di più. La materialità di questo vuoto, come è stato messo in chiaro dal Tannery [4]), è assicurata dal termine

---

[1]) *Die Philosophie d. Pyth.* pag. 11.
[2]) Op. cit. 114.
[3]) Op. cit. 395.
[4]) Op. cit. 122.

" πνεῦμα ", con cui il vuoto è da Aristotele designato, e dalla polemica diretta da Anassagora precisamente contro i Pitagorici e la loro dottrina del κενόν. Questa polemica, infatti, cerca di dimostrare, che l'aria è qualche cosa (ἔστι τι ὁ ἀήρ); e Anassagora e i suoi seguaci lo provavano " στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοὺς καὶ δεικνύντες ὡς ἰσχυρὸς ὁ ἀήρ, καὶ ἐναπολαμβάνοντες ἐν ταῖς κλεψύδραις " [1]).

Il " κενόν ", dunque, è l'aria. Ma, d'altra parte, il " κενόν ", appunto perchè tale, può solo indicare lo spazio, come è concordemente riconosciuto da tutti gli storici della filosofia greca. Di qui è manifesto il grande progresso fatto da Pitagora di fronte ad Anassimandro e ad Anassimene. Questi ultimi concepivano lo spazio, come innanzi abbiam visto, non altrimenti che come luogo della materia. Pitagora, invece, è il primo a rappresentarselo come esistente di per se stesso, ossia avente un'esistenza sua propria accanto ed in opposizione alla materia cosmica. È vero, che questa esistenza è ancora un'esistenza puramente materiale; che lo spazio era raffigurato come aria; che, quindi, come ben dice lo Zeller, si ha a che fare con un " *Luftraum* ": nondimeno, un primo passo era fatto.

Certamente, poi, si potrebbe domandare, se Pitagora avesse, rispetto alla materia cosmica, conservato, almeno per un verso, l'intuizione di Anassimandro; e se, in questo caso, avesse visto le difficoltà che venivano sollevate dalla sua nuova concezione. Ma su ciò le fonti non ci porgono alcuna notizia; e, d'altra parte, noi saremmo obbligati a rispondere, soltanto qualora sapessimo, che Pitagora si aveva proposto siffatta quistione.

Rimane ancora un'ultima difficoltà. In generale si crede, e specialmente è di quest'opinione il Tannery [2]), che colla designazione " ἄπειρον " Pitagora abbia indicato la nozione precisa del-

---

[1]) *Phys.* 213*a* 26. L'interpretazione del Deichmann, (op. cit. 16) che i Pitagorici avessero l'intuizione del vero *spazio vuoto,* e che lo designassero come πνεῦμα ἄπειρον solo per mancanza di capacità astrattiva, vien confutata precisamente dalla polemica di Anassagora.

[2]) Op. cit. 123-124.

l'infinità dello spazio, nel senso che si attribuisce oggi a questa parola. Orbene, questo ci sembra impossibile in un sistema essenzialmente dualistico, come è quello del fisiologo di Samo. Infinito è ciò che non ha nè principio, nè termine, come dirà più tardi Melisso. Nell'intuizione pitagorica, invece, lo spazio, vale a dire la materia aerea, ha un principio evidente al termine dell' " οὐρανός ": esso è soltanto l' " ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ". Onde è chiaro il valore speciale, che ha il termine ἄπειρον in questo caso: esso vuol dire, che lo spazio non ha dinanzi a sè un limite ultimo in cui finisca, ma non che non abbia un principio. Pitagora, quindi, non si elevò al vero concetto dell'infinità spaziale. Anzi può dirsi, che, sotto questo rispetto, rimane indietro ad Anassimandro e ad Anassimene, i quali, a causa del loro monismo fisico, potevano avere ed ebbero un esatto concetto dell'infinità.

Dopo tutto quello che innanzi abbiam detto, deve sembrare inammissibile l'affermazione del Burnet [1]: " *to Pythagoras this air was identical with the space, which the geometer studied, and he thought of things as made of space bounded in various ways.* ". Anche a prescindere, che, in questa ipotesi, sparirebbe ogni differenza tra la materia cosmica e l'ἄπειρον πνεῦμα, vale a dire verrebbe meno l'essenza stessa del dualismo pitagoreo; e che, d'altra parte, tutto induce a credere, che la dottrina della materia come estensione appartiene soltanto ad alcuni determinati seguaci della scuola pitagorica e ad un tempo molto posteriore a quello di cui adesso si tratta [2]; l'asserzione dello storico inglese, anche per questa ragione, ci pare falsa, che, mentre geometricamente Pitagora conosceva la vera infinità spaziale (giacchè a lui era noto il teorema delle parallele), all'aria invece egli attribuisce l'infinità da un lato solo.

La tesi dualistica di Pitagora doveva senza dubbio suscitare vive polemiche da parte dei fautori del monismo fisico. E infatti

---

[1]) Op. cit. 108.

[2]) Vedi Bäumker. *Das Problem der Materie* etc. (Münster 1890), pag. 38 e segg.

vedremo, che queste polemiche e le conseguenze dottrinarie, da esse necessariamente prodotte, sono il foco, intorno a cui si aggira tutto lo sviluppo della fisica posteriore. Siccome, poi, uno dei due termini del dualismo pitagoreo era lo spazio vuoto (per quanto dapprima potesse esser concepito materialmente sotto forma di aria), è chiaro che da questa lotta di opinioni il concetto dello spazio dovesse sempre più precisarsi e determinarsi.

Cronologicamente, quasi contemporaneo di Pitagora è Senofane. Anche egli credè all'unità dell'essere, come Anassimandro. Di più combattè le dottrine religiose pitagoree, come risulta dal frammento contro la metempsicosi. Ma di una sua polemica contro il dualismo fisico non si trova traccia alcuna. Solo sappiamo, che egli negò la respirazione del cosmos, affermata da Pitagora. Nè, d'altra parte, la cosa potrebbe far meraviglia, se una tale polemica non esistesse affatto: giacchè Senofane, e in ciò siamo d'accordo col Tannery [1], non è un vero filosofo, ma piuttosto un poeta " *humoriste* ".

Riguardo al nostro soggetto, lasciate da parte le fonti secondarie, è notevole il frammento 22 (Bergk):

γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρ ποσσὶν ὁρᾶται
αἰθέρι προσπλάζον, τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

Il frammento può aver una duplice interpretazione. Vale a dire, Senofane può aversi pensato la terra come finita dalla parte di sopra e infinita dalla parte di sotto; oppure egli può aversi pensato la terra come finita anche dalla parte di sotto, ma fondata nello spazio infinito. Nel primo caso, lo spazio non sarebbe concepito altrimenti che come luogo della materia; nel secondo caso, si avrebbe un'intuizione dello spazio, la quale sarebbe molto somigliante a quella, or ora menzionata, di Pitagora. In mezzo alla varietà d'interpretazioni degli storici moderni, noi crediamo più probabile la seconda ipotesi, che, sostenuta principalmente dal Ber-

---

[1]) Op. cit. 127.

ger e dal Diels, ora è accettata anche dal Deichmann. Ad ogni modo, è manifesto, che anche presso Senofane il termine ἄπειρον non ha il vero significato di infinito; ma ha l'identico senso che abbiam trovato presso Pitagora: vale a dire, indica un'estensione, la quale da un lato ha un limite, dall'altro no. Neppur egli, quindi, si è sollevato al vero concetto dell'infinità spaziale.

D'altra parte, lo Zeller [1]), il Tannery [2]), il Burnet [3]) e in generale quasi tutti gli storici della filosofia greca attribuiscono anche all'aria, che è al di sopra della terra, l'infinità, l'ἀπειρία. Solo il Chiappelli [4]) crede, che Senofane se l'abbia raffigurata come una volta finita. E a noi sembra, che lo Zeller [5]) non abbia ragione di respingere assolutamente questa opinione: giacchè l'attributo dell'infinità è attestato dal solo scritto pseudo-aristotelico *De Melisso* etc., sulla cui credibilità lo Zeller stesso ebbe a dire [6]): " *Was jedoch dieser Ausführung ächt xenophanisches zu Grunde liegt, lässt sich nur durch Vergleichung anderweitiger Angaben ausmachen; sofern das Zeugniss unserer Schrift über angebliche Sätze des Xenophanes allein steht, reicht es zum Beweis ihrer Geschichtlichkeit nicht aus* ". Tuttavia, anche ad ammettere l'opinione comune, si avrebbe sempre una riconferma del significato dell'ἄπειρον, che noi innanzi abbiamo stabilito da una fonte sicura, quali sono le parole stesse del poeta. Si ammetterebbero, infatti, due infiniti. Nè crediamo probabile intendere l'ἄπειρον, come fa lo storico berlinese, per " *etwas für uns unmessbares* " [7]): giacchè a questa interpretazione, assolutamente soggettiva, va sempre preferito il significato, che la detta parola ebbe storicamente a quel tempo nella medesima regione, e che noi ritrovammo presso la scuola pitagorica.

---

[1]) I⁵ 539.
[2]) Op. cit. 132.
[3]) Op. cit. 125.
[4]) *Rend. Lincei* 1888. Vol. IV, fasc. 4, pag. 89 e segg.
[5]) I⁵ 539. Anm. 2.
[6]) I⁵ 520.
[7]) I⁵ 520.

Che anzi questa concezione, presso Senofane, ancora imprecisa dell'infinito, può essere stata la causa più tardi, quando il vero concetto dell'infinito era generalmente e comunemente riconosciuto, e dell'affermazione aristotelica " οὐθὲν διεσαφήνισεν " [1]), e dell'altra dello scritto pseudo-aristotelico " οὔτ' ἄπειρον, οὔτε πεπεράνθαι " [2]), e, infine, dell'interpretazione teofrastea " πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ " [3]).

La polemica contro Pitagora, iniziata, in certo modo e sotto uno speciale punto di vista, da Senofane, continua con Eraclito seguace del pari del monismo-anassimandreo. L'Efesino, infatti, rimprovera al fisiologo di Samo la sua πολυμαθίη [4]). Non rimane, però, alcun indizio, che ne spinga a credere, che Eraclito abbia negato l'esistenza del vuoto. Ciò potrebbe affermarsi con qualche probabilità, solamente se la teoria " (εἶναι) πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα " [5]) appartenesse realmente a lui, e non fosse piuttosto una congettura di Teofrasto, come a ragione sostiene il Diels [6]); e solo se egli avesse inteso l'ἀραίωσις e la πύκνωσις nel modo seguìto più tardi da Platone [7]). Ma, nello stato attuale delle fonti, ogni ipotesi è priva di fondamento.

Molto importante, invece, è l'altro dato, che è conservato dallo stesso Laerzio Diogene, e deriva indubbiamente dalla grande opera storica di Teofrasto: " πεπεράνθαι τε τὸ πᾶν " [8]). Onde è chiaro, che Eraclito è il primo, o almeno (per parlare più precisamente, come apparirà da ciò che diremo in seguito) uno dei primi a concepire lo spazio come limitato.

---

1) *Met.* 986 *b* 22-23. Aristotele (*De Cael.* 283 *a* 10) scrive pure: τὸ δὲ τῇ ἄπειρον οὔτε ἄπειρον οὐθ' ὡρισμένον.

2) Dox. 140. Vedi Tannery, op. cit. 134-138.

3) D. L. VIII, I, 8.

4) Fragm. 16-17 (Bywater).

5) D. L VIII. I. 8.

6) Dox. 164-165.

7) *Tim.* 60 *c*.

8) D. L. VIII, I. 8.

Notevole è pure l'espressione " καθαρὸς τόπος ", contenuta nell'estratto laerziano [1]), ed attribuita allo spazio, che è al di sopra della sfera della luna, in opposizione allo spazio occupato dalla terra. Si dice, infatti, che la luna non si muove per lo spazio puro, perchè è più vicina alla terra (προσγειοτέραν οὖσαν). — Che, poi, l'aggettivo " καθαρός " appartenga davvero ad Eraclito, e non a Teofrasto, è provato da ciò, che questa voce, riferita al τόπος, non entra nella terminologia della scuola peripatetica [2]).

Se, per Senofane ed Eraclito, non è rimasta alcuna traccia di opposizione fatta al dualismo pitagoreo, questa opposizione apparisce evidente presso Parmenide, il più rigoroso, e l'ultimo, in questo primo periodo, dei fisiologi monisti.

Parmenide identifica il " κενόν " col " μὴ ὄν ": e di qui deduce, che, poichè il non ente non è, neanche il κενόν è. Quindi lo spazio vuoto non esiste, ma esiste solo lo spazio ripieno di materia: " πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος " [3]). — Che, poi, il " μὴ ὄν " parmenideo indichi veramente il κενόν, lo spazio vuoto, è attestato, in modo da non lasciare il minimo dubbio, da Aristotele e da Platone. L'uno, infatti, scrive: ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον. τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου· οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος [4]). E l'altro: Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται [5]). Ma, d'altra parte, non ci sembra giusta l'asserzione del Tannery [6]), secondo la quale Parmenide avrebbe inteso, sotto il κενόν, non solamente il vuoto relativo dei Pitagorici, ma anche " *l'espace pur, le vide absolu, l'étendue insaisissable aux sens* ". Perchè, invero, si potesse

[1]) D. L. VIII, I. 10.

[2]) Vedi Bonitz. *Index Ar.* pag. 766-67 e 354.

[3]) Verso 85.

[4]) *De gen.* 325 *a* 2-6.

[5]) *Theaet.* 180 *e*.

[6]) Op. cit. 218, 221.

ammettere questa ipotesi, si dovrebbe prima dimostrare, che il concetto dello spazio puro, del vuoto assoluto si fosse già formato a quei tempi: mentre tutto prova il contrario, specie la polemica di Anassagora, il quale pur è posteriore a Parmenide, e il quale, volendo negare l'esistenza del vuoto, cercava di dimostrare, che l'aria è qualche cosa.

Una delle conseguenze più importanti, che Parmenide ritrae dalla negazione del " κενόν ", è che l'ente, la materia è un tutto continuo (συνεχές). Ciò è ancora più importante per la ragione, che l'Eleate, non avendo appunto ammesso uno spazio separato, ma avendolo considerato come un tutto unico colla materia di cui è ripieno, con quest'affermazione veniva ad avere pel primo chiara coscienza di una delle proprietà fondamentali dello spazio, vale a dire della continuità. — Il Tannery [1]), veramente, attribuisce questa scoperta a Pitagora. Come, però, altrove abbiam cercato di dimostrare, il passo aristotelico, sopra di cui si fonda il critico francese, si riferisce ad un tempo posteriore a Pitagora stesso, e probabilmente all'epoca di Filolao.

Se può dirsi, che Parmenide intuì precisamente la continuità dello spazio, non si può, tuttavia, dire altrettanto della seconda proprietà dello spazio stesso, vale a dire dell'infinità. Per l'Eleate, l'ente è finito (τετελεσμένον πάντοθεν), somigliante alla massa di una sfera ben arrotondita, egualmente distante dal centro in tutti i suoi punti.

Lo spazio, adunque, ripieno di materia, è, per Parmenide, limitato e continuo. — E così Eraclito e Parmenide, l'uno il capo dei " ῥέοντες ", l'altro degli " στατιῶται " (per usare una terminologia platonica), sotto quésto special punto di vista, la limitatezza dello spazio, vanno completamente d'accordo.

La polemica contro i Pitagorici continua ancora con Anassagora. Veramente Aristotele, nel riferire gli argomenti addotti dal fisiologo di Clazomene contro il vuoto, non dice esplicitamente,

---

[1]) Op. cit. 123-124.

che questi fossero diretti contro i Pitagorici: nondimeno, è facile dedurlo dal fatto, che la dottrina del " κενόν ", come è stato dimostrato anche dal Teichmüller [1]), fu professata avanti Anassagora solo da questa scuola.

Ma, d'altra parte, la polemica di Anassagora assume un aspetto diverso da quello che aveva assunto la polemica di Parmenide. Ed è naturale. Se Anassagora avesse voluto negare l'esistenza del vuoto coll'argomento addotto dall'Eleate, che il vuoto è il non ente, e il non ente non è, avrebbe dovuto accettare anche la seconda parte della dottrina parmenidea, che l'ente è, e negare ogni genere di movimento. Ora, egli ammette con Parmenide, che il tutto è immobile (στηρίζειν ἐν αὐτῷ) [2]); ma ammette, in pari tempo, il " γίνεσθαι " e l' " ἀπόλλυσθαι ", benchè l'intenda come " συμμίσγεσθαι " e " διακρίνεσθαι ", e ammette pure " κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι " [3]). Ond'è manifesto, che egli doveva seguire una via diversa. Questa via consiste in ciò, che egli cercava di provare, che quello che i Pitagorici credevano vuoto, vale a dire l'aria, non è vuoto, ma è qualche cosa. E lo provava col comprimere degli otri, come innanzi abbiamo veduto. Quindi, per Anassagora, lo spazio non esiste che come luogo della materia.

Come egli s'immaginava quest'ultima?

La teoria di Parmenide era la conseguenza necessaria del materialismo monistico: date quelle premesse, le conclusioni, che l'Eleate ne traeva con logica rigorosa, erano inevitabili. Queste conclusioni, però, contradicevano sostanzialmente a tutto quello che l'esperienza ci mostra. Onde, ben nota il Burnet [4]), la filosofia doveva ora o cessare di essere monistica, o cessare di essere materialistica; non poteva cessare di essere materialistica, perchè l'essere incorporeo non era ancora conosciuto: dunque, doveva cessare di essere monistica.

---

[1]) *Studien z. Gesch. d. Begriffen*, 553-560.

[2]) *Phys.* 205*b* 1.

[3]) *Phys.* 250*b* 24.

[4]) Op. cit. 192.

Anassagora rappresenta il primo tentativo di una concezione pluralistica della materia. Questa gli appare come un miscuglio meccanico, i cui elementi sono separati dal movimento rivolutivo. Le omeomerie anassagoree sono infinite di numero; si avrebbe, quindi, solo un " ἄπειρον τῷ πλήθει ". Ma Aristotele attesta, che per Anassagora esse formavano un tutto continuo, toccandosi l'una coll'altra (τῇ ἁφῇ συνεχές) [1]): onde si ha anche un " ἄπειρον τῷ μεγέθει ", e la materia, e con questa lo spazio, è, nell'estensione, infinita. Forse potrebbe fare difficoltà l'asserzione di Anassagora, contenuta nel primo frammento, che tanto l' " ἀήρ ", quanto l' " αἰθήρ " sono entrambi " ἄπειρα ": donde potrebbe dedursi, che egli non ebbe il vero concetto dell'infinito. Ma la difficoltà è soltanto nell'espressione. L' " ἀήρ " e l' " αἰθήρ ", per Anassagora, non erano due elementi essenzialmente separati e posti l'uno fuori dell'altro: ma l'uno conteneva in sè dell'altro, e viceversa: per la qual cosa formavano un tutto solo [2]).

Più importante dell'infinità spaziale riconosciuta da Anassagora (la quale era stata affermata già da Anassimandro e da Anassimene) è il nuovo concetto del continuo espresso da lui, concetto che dimostra un certo progresso su Parmenide. Per Parmenide, il continuo era intimamente collegato coll'*uno*, col monismo: onde egli chiamò l'essere, il mondo " ἓν συνεχές ". Anassagora, invece, crede, che, anche ammessa una pluralità, anzi un'infinità di elementi, questi possano, nondimeno, formare un tutto continuo.

Le polemiche di Parmenide e di Anassagora non potevano rimanere senza risposta da parte dei PITAGORICI. Anzi, riguardo a Parmenide, sappiamo espressamente da Platone [3]), che essi cer-

---

[1]) *Phys.* 203 *a* 24.

[2]) Secondo SIMPLICIO (*Phys.* 156, 14 — 164, 25 — 176, 16 — 176, 33 — 301, 5), ANASSAGORA avrebbe dato anche al « νοῦς » l'attributo di « ἄπειρος ». Molto probabilmente congettura, a questo proposito, lo Zeller, che la voce ΑΠΕΙΡΟΝ sia derivata, per isbaglio, da un originale ΑΠΛΟΟΝ. — (Vedi *Archiv für Geschichte der Philosophie.* B. V. H. 4 S. 441-42).

[3]) Parm. 128 *c-d.* Vedi mio articolo negli *Studi Storici.* — Anno II, fas. I

carono di mettere in ridicolo la teoria dell'Eleate " ἓν τὸ πᾶν ". Questa teoria era la conseguenza legittima della negazione del vuoto, ammesso da loro. Ond'è naturale, che essi dovessero ribattere l'argomento usato da Parmenide, e dimostrare, che il loro κενόν non era un " μὴ ὄν ". Ciò, tuttavia, non bastava contro Anassagora: anzi rafforzava il suo attacco. Dovevano, quindi, ammettere, che il κενόν, l' " ἄπειρον " non era un " ἀήρ ", un essere pieno; vale a dire, che si aveva a che fare non con un " ἄπειρος ἀήρ ", od un " ἄπειρον πνεῦμα ", come innanzi abbiam visto, ma con un " ἄπειρον καθ'αὑτό ".

A questo bisogno ci sembra che risponda esattamente la dottrina attestata da Aristotele: " πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων (τὸ ἄπειρον), οἱ μὲν ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτὸ οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον· πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐ γὰρ χωριστὸν εἶναι λέγουσι τὸν ἀριθμόν) καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον " [1]). Siffatta dottrina non può, di certo, riferirsi al primo periodo della cosmologia pitagorica, nel quale l' " ἄπειρον " era un attributo del " πνεῦμα ".

Ed è contro questa posizione, che cioè lo spazio, il " κενόν " sia un " ὂν καθ' αὑτό ", che rivolge la sua critica Zenone, il Palamede eleatico. Una tal critica aveva, evidentemente, lo scopo di mantenere intatto il monismo parmenideo.

L'argomento di Zenone è conservato da Simplicio [2]). Se lo spazio esiste, se è un " ὄν ", sarà in qualche cosa; poichè ogni ente (πᾶν ὄν) è in qualche cosa. Ma l'essere in qualche cosa è essere

---

[1]) *Phys.* 203 *a* 6-8.

[2]) *Phys.* 130 *v.* 562, 3 D. Il Deichmann (op. cit. 35-36) cerca di provare, che questo argomento di Zenone non fosse diretto contro la dottrina pitagorica, e che Zenone, invece, avesse voluto indicare, che la rappresentazione dello spazio non ha alcun valore oggettivo. Ma i suoi argomenti sono del tutto infondati. Il Deichmann dice, per esempio, che Zenone usò la voce τόπος, non il termine pitagorico κενόν. Ma perchè Zenone non potè riprodurre nel linguaggio proprio la dottrina dei pitagorici? Ancor meno notevoli sono gli altri argomenti.

nello spazio. Lo spazio, dunque, sarà nello spazio, e così all'infinito. Lo spazio, dunque, non è, vale a dire non è un " ὄν ", accanto all'ente corporeo, da cui è separato. — Zenone, però, non si fermò qui. Per la credenza nell'esistenza del vuoto, e per una concezione inesatta del punto matematico, come altrove abbiam cercato di provare, i Pitagorici erano venuti alla concezione del corpo come una somma di punti (πολλὰ τὰ ὄντα), vale a dire come una quantità discontinua. A combattere questa concezione (a fin di provare sempre più l'inesistenza dello spazio vuoto) Zenone rivolse gran parte dei suoi argomenti, cercando di implicare gli avversari in contradizioni inestricabili.

Degli argomenti, adoperati da lui a questo proposito, due sono rimasti. — L'uno consiste nel seguente dilemma [1]). Ammessa la possibilità della divisione all'infinito per mezzo della dicotomia, questa, come ultimo risultato, darà un elemento rigorosamente nullo: onde l'addizione di questi elementi nulli, per quanto numerosi essi siano, darà una somma necessariamente nulla, e il corpo diviso non avrà alcuna grandezza. Ovvero, si può sostenere, che la divisione darà sempre parti aventi una grandezza, e che, perciò, l'elemento finale avrà esso pure una grandezza; ma, in quest'ipotesi, siccome la divisione si estende all'infinito, vi sarà un numero infinito di questi elementi, e il corpo avrà una grandezza infinita. Nell'uno e nell'altro caso si va incontro all'assurdo. — L'altro argomento è il seguente. Se i corpi sono una pluralità, una somma di punti, questi punti devono essere tanti, quanti essi sono, nè più, nè meno: essendo tanti, quanti sono, essi sono limitati, e i corpi sono pure limitati. Ma, d'altra parte, questi punti sono illimitati, perchè fra due punti, vicini che siano, vi possono essere (dacchè essi non si confondono rigorosamente) altri punti, poichè la divisione all'infinito è sempre possibile. I corpi, quindi, sono illimitati. Onde si ha, in conclusione, che i corpi sono nello stesso tempo limitati ed illimitati: il che è pure impossibile.

---

[1]) Vedi Tannery. Op. cit. 254-255.

Da tutto ciò Zenone concludeva, che i corpi non sono un " πολλά ", e lo spazio vuoto non esiste. — L'importanza, però, della critica dell'Eleate non sta tanto nella conclusione or ora riportata, quanto nell'aver dimostrato, che una quantità continua non può essere una somma di elementi separati l'uno dall'altro. Con ciò egli si elevava al vero e scientifico concetto della continuità, e precisava la nozione del punto matematico. Vedremo, in seguito, quanta efficacia abbia avuto nella filosofia greca, specie presso Aristotele, questa esatta concezione di Zenone.

Dopo l'acuta critica dell'Eleate, pare che, per qualche tempo, la questione dello spazio vuoto sia stata considerata come definitivamente risoluta. — Empedocle, infatti, nega l'esistenza del " κενόν " senza addurre alcuna ragione [1]; e, allo stesso modo che Parmenide, ritiene la materia, e, quindi, lo spazio, come finita, avente la forma sferica [2]. Talora egli usa, bensì, il termine " ἀπείρονα "; ma, come nota a ragione il Tannery [3], l'usa in un senso tanto vago, quanto l'usava Omero. — D'altra parte, però, Empedocle rinunzia al monismo parmenideo, e fa un secondo tentativo di una concezione pluralistica della materia. Ciò a fine di spiegare il divenire, che per lui, nondimeno, si riduce ad una [4] " μίξις τε διάλλαξίς τε τῶν μιγέντων ". Empedocle divide la materia cosmica nei famosi quattro elementi, aria, acqua, terra e fuoco; e fa produrre il movimento dalla " νεῖκος " e dalla " φιλότης ".

Nella medesima direzione pluralistica sta Archelao, discepolo di Anassagora. Riguardo alla nostra quistione, Archelao va completamente d'accordo col maestro. Onde anche da lui lo spazio è considerato solo come luogo della materia, e come infinito.

Non sembra, però, che i Pitagorici abbiano abbandonato la loro posizione: giacchè Melisso, il quale, come ben nota lo Zeller [5],

---

[1]) I « πόροι » sono probabilmente ripieni dalla « φιλότης ». Vedi Tannery, op. cit. 314.

[2]) Vedi Baeumker, op. cit. 68. Anm. 6.

[3]) Op. cit. 125.

[4]) Verso 79.

[5]) I⁵. 606-607.

ha in comune con Zenone lo scopo di difendere la dottrina di Parmenide contro le intuizioni fisiche predominanti, torna a combatterli. — Questa polemica da parte di Melisso risulta evidente dall'interpretazione che il Burnet [1]) ha recentemente data del frammento sedicesimo [2]), il quale prima, e specialmente dal Tannery, era inteso nel senso, che il fisiologo di Samo avesse negato al suo ente la corporeità. Molto giustamente, come a noi pare, il Burnet osserva, che esso è diretto contro la teoria pitagorea dell'unità spaziale, del punto concepito come " μονὰς θέσιν ἔχουσα ,, vale a dire del punto considerato come elemento del corpo. Abbiamo, infatti, altrove tentato di dimostrare, che il corpo era appunto dai Pitagorici immaginato come una somma di punti, e che contro questa dottrina si era rivolto Zenone, applicando la teoria della divisibilità all'infinito. Melisso segue un'altra via, e osserva, che se il punto è un ente, essendo punto, deve essere uno: essendo uno, non deve aver corpo, poichè, se avesse corpo, avrebbe delle parti, e non sarebbe più uno [3]). Qui si arresta la notizia di Simplicio; ed è naturale, poichè egli non intese il valore dell'argomento, e lo credette riferito all'ente di Melisso. Ma è facile vedere (dopo quello che abbiam detto), quale dovesse essere la conseguenza finale, che questi ne traeva: essa è la seguente. Se il punto non ha corpo, non può essere uno degli elementi dalla cui somma risulti il corpo: dunque, il corpo non è una somma di punti, separati l'uno dall'altro per mezzo dello spazio vuoto.

Con ciò Melisso veniva indirettamente a negare l'esistenza dello spazio vuoto: ma egli la combattè anche direttamente, ritornando all'argomentazione parmenidea. Come per Parmenide, così anche per lui l'essere è il pieno: e da ciò discendeva immediatamente, che il vuoto è il non essere, cioè non esiste. Melisso, infatti, dice: " τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν ,,.

---

[1]) Op. cit. 344-346.

[2]) Simpl. *Phys*. 24*r* 110*c* 1 D e 19*r* 87 6 D.

[3]) Anche lo Zeller (I[5] 611. *Anm.* 2) ammette, che il soggetto della proposizione εἰ μὲν ἐόν ἐστι deve essere ἕκαστον τῶν πολλῶν.

La nuova posizione, assunta dai Pitagorici, dovette esser considerata da lui come definitivamente confutata da Zenone, nel modo che innanzi abbiam visto. Lo spazio, dunque, è tutto pieno di materia, di essere.

Ma quest'essere è finito, od infinito?

Melisso, forse sotto l'influsso dei suoi predecessori ionici, si distacca sostanzialmente da Parmenide nel rispondere a questa domanda, e crede l'essere spazialmente infinito. E ciò, non per il voluto scambio dell'infinito spaziale coll'infinito temporale, come vedremo in seguito [1]), ma in forza dell'argomento riportato da Aristotele [2]), che, cioè, se l'ente fosse limitato, dovrebbe essere limitato dal vuoto, mentre, per contrario, il vuoto non esiste. — Anzi è da notare, che Melisso ebbe, se altri mai, e forse più dello stesso Anassagora, un'idea precisa dell'infinito: giacchè dall'infinità dell'essere egli dedusse direttamente l'unità sua [3]): altrimenti, egli dice, se fossero due gli esseri, non potrebbero essere infiniti, ma si limiterebbero l'un l'altro.

Lo spazio, dunque, infinito e ripieno di materia è la concezione propria di Melisso, e l'ultima intuizione monistica della fisica preplatonica.

La concezione degli Eleati, come già innanzi abbiam osservato, conduceva alla negazione dei problemi stessi che la scienza deve risolvere: essa, quindi, non poteva durar a lungo, ma doveva cedere il campo ad altre concezioni, che spiegassero meglio la realtà che ne circonda. Già si è visto, che Anassagora ed Empedocle avevano tentato, per ispiegare il divenire, un pluralismo della materia: ma le loro ipotesi, oltre che non reggevano interamente alla critica di Melisso, come giustamente ha notato il Burnet [4]), implicavano pure, per quanto poco uso ne facessero nella spiegazione dei fenomeni speciali, un certo dinamismo, che doveva servire a produrre il

---

[1]) Vedi Offner *Archiv*.. IV. 12, e Burnet: op. cit. 341-42.

[2]) *De Gen.* 325 *a* 15.

[3]) Simpl. *Phys* 22 *v* 103, 28 D.

[4]) Op cit. 343-347.

movimento, sia per mezzo del " νοῦς ", sia per mezzo della " φιλότης " e della " νεῖκος ". Rimaneva, quindi, ancora aperta la via ad una spiegazione puramente meccanica. E, d'altra parte, Melisso stesso aveva, con sufficiente precisione, indicato quali proprietà dovessero avere gli elementi di un' intuizione pluralistica dell'essere [1]). In questo caso, però, il movimento, il divenire non poteva altrimenti spiegarsi, che coll'ammettere l'esistenza dello spazio vuoto, e sfuggire agli attacchi, che contro di questo gli Eleati, specie Zenone, avevan diretti.

Ciò fece Leucippo. — Il primo argomento di Zenone si fondava sulla divisibilità all'infinito. A questo rispose Leucippo col porre un termine alla divisibilità, e coll'ammettere le grandezze indivisibili, gli atomi, ciascuno dei quali ha le proprietà dell'ente di Parmenide e di Melisso. — Nè egli fu solo in questa dottrina. Poco dopo noi la troviamo anche nelle matematiche. Antifonte, per risolvere il problema della quadratura del circolo, (il quale problema, insieme con gli altri due della trisezione dell'angolo e la duplicazione del cubo, formò l'alta matematica greca avanti Euclide), immaginò di iscrivere in un circolo un quadrato: poi, descrivendo sui lati di questo un triangolo isoscele, un ottagono: poi, allo stesso modo, un esadecagono: e così di seguito. Onde, rigettando la divisibilità all'infinito, come attesta Eudemo, pensava, che, se si proseguiva abbastanza oltre in questa costruzione di poligoni, si sarebbe finalmente giunti ad un poligono, il quale non differiva più dal circolo, poichè le linee rette e le linee curve sono entrambe composte degli stessi elementi indivisibili [2]).

L'altro argomento di Zenone era diretto a provare, contro i Pitagorici, che lo spazio non è un ente. Questi si erano elevati al concetto, che lo spazio, anche senza essere ripieno di materia, esistesse nondimeno di per sè: ma lo concepivano ancora come un ente, accanto ed in opposizione alla materia cosmica. Contro di loro Zenone ebbe facile vittoria, come sopra abbiam visto. Onde Leucippo

---

[1]) *Fragm.* 17. R. et P. 115.

[2]) Ved. Hankel. *Beitr. zur Gesch. d. Math.* 116-118.

afferma, che lo spazio, il vuoto non è un ente: ma, tuttavia, esiste allo stesso modo che la materia cosmica. Con ciò, mentre evitava la critica di Zenone, si elevava al vero concetto del vuoto assoluto, dello spazio puro; e rispondeva direttamente all'argomento di Parmenide e di Melisso, affermando l'esistenza del non ente. Infatti, il suo non-ente non è la negazione pura e semplice dell'ente, la rimozione di questo, ma è qualche cosa, è lo spazio puro, vale a dire ciò in cui sono immersi e si muovono gli atomi.

Lo spazio puro è infinito, come infiniti sono gli atomi che esso contiene [1]).

Questa è l'ultima e definitiva elaborazione del concetto del vuoto, e l'ultimo prodotto della fisica presocratica. Onde ben nota il Burnet [2]): " *It is a curious fact, that the atomists, who are commonly regarded as the great materialists of antiquity, were actually the first to say distinctly, that a thing might be real without being a body* ".

D'altra parte, pare che i Pitagorici abbiano mantenuto la loro dottrina a questo riguardo. Solo da un passo aristotelico si può dedurre, che anche essi acquistarono il vero concetto della continuità spaziale. Aristotele, infatti, attesta, che l' " ἄπειρον " era attratto dal cosmos, concepito sotto forma di " πέρας ", ed era limitato da questo [3]).

Ippone, poi, e Diogene rinnovarono, con qualche modificazione, le antiche intuizioni rispettivamente di Talete e di Anassimene, congiungendole a dottrine posteriori: e non dànno altro concetto dello spazio che quello già notato presso Anassimene stesso.

---

[1]) *De Cael.* 308 *b* 8. Quanto agli argomenti, addotti dalla scuola Atomistica in genere per dimostrare l'esistenza del vuoto, vedasi dopo il capitolo su Aristotele.

[2]) Op. cit. 357.

[3]) *Met.* 1091 *a* 13.

II.

A.

Abbiam detto nel capitolo precedente, che l'atomismo di Leucippo fu l'ultimo risultato della fisica presocratica. Dopo questa si ebbe la Sofistica e Socrate: e di qui trasse origine un nuovo indirizzo nella filosofia greca. Nondimeno, anche in questo terzo stadio, mentre le altre teorie fisiche e cosmologiche degli antichi *fisiologi* caddero quasi tutte in dimenticanza, la dottrina atomistica non solo rimase, ma trovò pure il suo completo sviluppo, e si elevò ad ampiezza e compiutezza di sistema per opera di Democrito. Mentre, infatti, generalmente si mette Democrito nel periodo presocratico insieme con Leucippo, ragioni troppo gravi e cronologiche e dottrinarie ci autorizzano a porlo nel periodo veramente classico della filosofia greca. Si può dire, anzi, che il suo sistema formi quasi il contrapposto al sistema idealistico di Platone, o, per parlare con maggiore precisione, al realismo dei concetti *(Begriffsrealismus)*, come dice giustamente il Bäumker. In ciò noi siamo completamente d'accordo col Windelband e col Burnet, e ad essi ci rimettiamo per la giustificazione della nostra asserzione [1]).

Le basi metafisiche della dottrina democritea erano, però, già date dall'atomismo di Leucippo: onde si può dire, che, riguardo al nostro soggetto, Democrito non produsse niente di nuovo. Anch'egli affermò, sebben forse con maggiore consapevolezza, l'esistenza dello spazio vuoto assoluto, e l'infinità sua. — Ma, d'altra

---

[1]) Vedi Windelband. *Gesch. d. alt. Phil.* (Müller B. V) pag. 205 e 209, e Burnet, op. cit. pag. 350.

parte, Democrito ha molta importanza per la spiegazione, da lui data, delle qualità sensibili, e per aver precisato, quindi, più ancora che non avesse fatto Leucippo, quale sia la nota caratteristica del corpo, o meglio di ciascuno degli atomi che uniti insieme formano un dato corpo. E, invero, quest'ultima parte della sua

---

Nota. — Recentemente, però, lo Zeller, fondandosi sulla notizia di Aezio: « οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δὲ Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμῳ, τοῦτο δ' ἐστὶ δόξῃ καὶ πάθεσι τοῖς ἡμετέροις. [1]) „ vuole far risalire questa spiegazione sin al fondatore stesso dell'atomismo, ossia fin a Leucippo [2]). A dimostrare la sua tesi adduce tre ragioni.

a) Non può dubitarsi, che la notizia di Aezio derivi dalla storia della fisica di Teofrasto: parte, perchè Aezio (relativamente la sua fonte) ha preso in generale da questo peripatetico tutte le sue informazioni sui filosofi presocratici: e parte specialmente perciò che nessuno scrittore, dopo Teofrasto, ha ritenuto come suo proprio il libro di Leucippo, e ne ha attribuito il contenuto a lui e non a Democrito, sotto il cui nome, fin dal tempo di Epicuro, questo libro era in circolazione come " μέγας διάκοσμος „ ; e quindi solo quelli, che hanno attinto da Aristotele e da Teofrasto, soglion nominare espressamente Leucippo accanto a Democrito.

b) Se, inoltre, Aezio attribuisce anche a Diogene di Apollonia la dottrina leucippo-democritea, che le " αἰσθητά „ sono soltanto " νόμῳ „, non si può ammettere, che ciò sia campato in aria, ma egli deve averlo trovato presso Teofrasto: onde, se Diogene ha detto una cosa di questo genere, egli non può in ciò aver seguìto Democrito, ma solo Leucippo, il cui influsso sopra di lui è stabilito anche d'altra parte.

c) A ciò si aggiunge, che la teoria da Aezio attribuita a Leucippo, era non solo offerta a costui dall'esempio del suo maestro Parmenide, ma difficilmente poteva dal suo punto di vista essere evitata. Perchè, se tutti gli atomi sono eguali qualitativamente e differiscono fra loro soltanto per la grandezza e per la figura, come fu certamente insegnato da Leucippo, è affatto impossibile prestar fede ai sensi, quando essi ci presentano le cose come qualitativamente diverse.

---

[1]) *Plac.* IV. 9 (Dox. 397).
[2]) *Archiv*... V. 4. 444-445.

teoria ebbe una certa influenza sull'intuizione platonica del mondo sensibile [1]).

La spiegazione, che egli dette delle qualità sensibili, è nota: " νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή " [2]).

Questi sono gli argomenti addotti dallo Zeller. Non ci sembra, però, che essi abbiano un buon fondamento. — Cominciamo dal terzo. Qui ci pare, che lo Zeller confonda l'affermazione di un fatto con la spiegazione che di questo fatto può darsi. Certo Leucippo non poteva prestar fede ai sensi, doveva crederli menzogneri: ma da ciò non nasce, che egli si fosse immediatamente elevato ad una spiegazione di questo inganno, e avesse attribuito alle " αἰσθητά " un'esistenza per " νόμος ", vale a dire un' esistenza soggettiva. Vi ha, infatti, molta differenza tra il dichiarare interamente falsa una data cosa, e il riconoscerne l'esistenza reale nel soggetto. Questo valore ha, senza alcun dubbio, la proposizione di Democrito: ed essa si comprende perfettamente dopo il soggettivismo di Protagora, e la teoria dei Protagorei svolta da Platone nel Teeteto: ma essa era del tutto impossibile al tempo di Leucippo.

Infatti, Parmenide, il suo maestro, dice bensì:

> 101 τῷ πάντα ὄνομ' ἔσται
> ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
> γίνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί
> καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

e

> 114 δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
> μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

ma non afferma mai, che le rappresentazioni, da lui credute false, abbiano un'esistenza reale nel soggetto.

Nè più valevole a noi pare il secondo argomento. Di Diogene Apolloniate, infatti, sappiamo, che fiorì poco avanti il 423[3]) : nulla, quindi,

---

[1]) Un certo influsso della fisica democritea sulla platonica è ammesso anche dallo ZELLER (*Archiv*... V. 2, 169).

[2]) R. et P. 157 (pag. 168).

[3]) R. et P. 569.

Tolto, perciò, ogni valore oggettivo alle qualità sensibili, e consideratele come esistenti solo nel soggetto, era possibile aver una chiara idea di ciò che costituisce la nota peculiare di ciascun atomo e, quindi, di ciascun corpo. E, come per Leucippo, così per Democrito le differenze degli atomi sono tre: " ῥυσμός „ " τροπή „ e " διαθιγή „, vale a dire figura (σχῆμα), posizione (θέσις) e ordine (τάξις). Queste due ultime proprietà si riferiscono evidentemente al rapporto esterno di un atomo verso l'altro, e al complesso di un dato numero di atomi: onde quello che dà una nota propria a ciascun atomo, e quindi a ciascun complesso di atomi, ossia a ciascun corpo, è la " σχῆμα „, la figura. — Vedremo fra poco quanta importanza assuma questo concetto presso Platone [1]).

---

ne impedisce dal supporre, che questi abbia subìto l'influsso diretto di Protagora, che visse verso il 480-411, e sia giunto alla medesima teoria di Democrito, senza per altro fare di questa teoria uno dei punti fondamentali del suo sistema, come fece l'Abderita. — Infine, riguardo al primo argomento, è da notare, che, tenuto conto del fatto che il nome di Leucippo era intimamente legato a quello di Democrito, per l'identità delle loro teorie principali, e che in questo caso essi si accordavano nel negare una realtà oggettiva alle "αἰσθητά „, non è improbabile il supporre, che il nome di Leucippo sia stato aggiunto casualmente da qualcuno dei compilatori, per indicare la scuola atomistica in genere; tanto più che la stessa fonte, a proposito del " χρῶμα „ che pure è una delle "αἰσθητά „, riporta semplicemente il nome di Democrito senza quello di Leucippo. Leggiamo infatti: Dox. 314: (περὶ χρωμάτων): " Δημόκριτος φύσει μὲν μηδὲν εἶναι χρῶμα· τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τά τε ναστὰ καὶ τὸ κενόν „. — Non abbiamo, dunque, nessun motivo sufficiente per far risalire la suddetta spiegazione delle qualità sensibili fin a Leucippo.

---

[1]) Notevole è pure la dottrina di Democrito e di Leucippo sulla pesantezza dei corpi, riguardo all'influsso che il concetto della pesantezza del corpo in genere esercitò sullo sviluppo della nozione dello spazio. Sappiamo, infatti, che gli atomisti affermavano, che tutti i corpi, come tali, sono pesanti, vale

B.

Con Platone la questione dello spazio diventa più difficile e complicata; giacchè egli è il primo a far larga parte, nel dominio della filosofia, ad una nuova specie di esistenza eterna, immutabile, soprasensibile, vale a dire l'esistenza ideale, l'idea. Neanche egli, però, come già innanzi abbiam accennato, tratta di proposito di questo argomento: solo è condotto a parlarne, qua e là, dallo stretto legame che esso ha con alcune delle sue dottrine.

Lasciando da parte la questione, se nella totalità degli scritti platonici sia esplicato un intero sistema secondo un piano predeterminato (Schleiermacher-Munk), oppure bisogni vedere in ogni dialogo l'espressione di una data fase di sviluppo, raggiunto dal filosofo al tempo della sua composizione (Hermann-Grote) (la qual questione sembra risoluta, in gran parte, in favore della seconda ipotesi), noi dobbiamo, per chiarezza della nostra esposizione, accennare, che accettiamo, nelle sue linee fondamentali, l'ipotesi del Tocco sopra una divisione radicale degli scritti platonici [1]. Questi, infatti, mette in un primo periodo costruttivo il Fedro, il Fedone, la Repubblica ed il Timeo; ed assegna il Parmenide, il Sofista ed il Filebo ad un secondo periodo, che contiene una critica della prima intuizione filosofica, ed apre la via ad una nuova costruzione, già accennata in questi dialoghi, specie nel Filebo, e conservata nella parte sostanziale da Aristotele.

---

a dire tendono ad andare in giù, e solo da una forza esteriore sono spinti ad andar in su; mentre tutti gli altri fisiologi preplatonici (per quanto le loro teorie su questo soggetto sono a noi conosciute) Eraclito, Empedocle, Diogene, Anassagora, Archelao attribuivano al fuoco e al caldo in generale la tendezza naturale di muoversi in su. (Cfr. Zeller: *Archiv*....... V. 4. 445-46).

[1]) *Ricerche Platoniche.* Catanzaro 1876; *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo.* Studi italiani di Filologia classica. Vol. II (1893), pag. 391-469.

Quest' ipotesi è stata, recentemente, rinnovata dal Jackson [1]) e dall' Archer-Hind [2]), senza, però, che gli scrittori inglesi mostrino di conoscere le " Ricerche „ del Tocco. Nelle loro mani essa ha subìto un' importante modificazione, per cui si ascrive anche il Timeo al secondo periodo: ma questo ci sembra che non sia stato fatto a buon diritto.

Ciò premesso, veniamo all'argomento; e cominciamo da quello che Platone dice dello spazio negli scritti che appartengono al primo periodo costruttivo.

Notevoli sono, anzitutto, le determinazioni fatte, su tale argomento, a proposito del posto che occupa la geometria nella scala propedeutica, perchè si giunga alla conoscenza dell' essere vero, delle idee. La geometria, infatti, è definita da Platone: " τοῦ ἐπιπέδου πραγματεία „ [3]). Ma è difficile stabilire esattamente il significato di tali determinazioni. La geometria, ossia la scienza dello spazio, occupa senza dubbio il posto intermedio fra l' " ἐπιστήμη „ e la " δόξα „: il suo oggetto, quindi, (lo spazio) sta fra l'essere intelligibile e l'essere sensibile [4]). Ma che specie di essere gli si deve attribuire? Da un lato, pare, che la geometria abbia per oggetto le pure e semplici immagini del vero essere, senza, però, che l'essere stesso sia a loro fondamento. E così credono, per non citar altri, lo Steinhart [5]), il Grote [6]), lo Stallbaum [7]) etc. D' altro lato, Platone non solo dice in generale: " ἐγὼ γὰρ αὖ οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσαι ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλέπειν μάθημα ἢ ἐκεῖνο, ὃ ἂν περὶ τὸ ὄν τε ᾖ καὶ τὸ ἀόρατον „ [8]); ma aggiunge esplicitamente: " τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν „ [9]). De-

[1]) *Journal of Philology*. N. VIII-XIII.

[2]) *The Theaetetus of Plato*. London, 1888.

[3]) Rep. 528 *d*.

[4]) Specie 533 *d*.

[5]) *Plat's Sämmtl. Werke* V. 218-19

[6]) *Plato and the other....* III, 91-93.

[7]) PLATONIS POLITIA. *Gothae et Exfordiae* 1859. II, 16-18.

[8]) Rep. 529 *b*.

[9]) Rep. 527 *b*.

termina, poi, in qual senso egli usi queste parole, e scrive: " αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν [1] ". Onde parrebbe, che, per Platone, l'oggetto dell' " ἐπιστήμη " e della " διάνοια ", ossia della dialettica e della geometria sia lo stesso; nell'una apparirebbe nella sua purezza, nell'altra sotto forma d'immagini: ma nell'una e nell'altra sarebbe sempre il medesimo, ossia l'essere vero. Platone, anzi, comprende " ἐπιστήμη " e " διάνοια " sotto l'unico termine " νόησις ", ed oppone questa alla " δόξα " senza nessun termine intermedio [2]). Di più, con siffatta interpretazione si accorda anche quello che sappiamo da Aristotele: " ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δ' εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον " [3]). Parrebbe, quindi, che non si tratti delle semplici immagini dell'essere, senza l'essere, ma dell'essere immaginato; e che lo spazio, oggetto della geometria, sia una parte della vera realtà, sia, cioè, il vero ente sotto forma d'immagini. Anche a testimonianza di Aristotele, le grandezze geometriche differiscono dalle idee, solo in quanto presentano una molteplicità di forme. Ma, in questo caso, si va incontro ad una grande difficoltà. Se l'essere delle grandezze matematiche e l'essere delle idee è lo stesso, come può esso sdoppiarsi, e costituire due serie di esistenze oggettive, diverse l'una dall'altra? L'essere vero o sta nelle grandezze matematiche, o sta nelle idee. Non si dovrebbe, quindi, venire alla conseguenza, che almeno le grandezze geometriche siano modi soggettivi della nostra mente, con cui questa coglie, per un dato riguardo, l'essere vero? Una tale conseguenza, tuttavia, contraddice per intero alla dottrina platonica. E allora, come interpretare i passi su citati? A noi non riesce tro-

---

[1]) Rep. 533 *b-c*.

[2]) Rep. 534 *a*

[3]) Met. 987 *b* 14.

vare una risposta chiara e definitiva negli scritti platonici: e ne sembra, che probabilmente Platone stesso non ha risoluta in modo decisivo la quistione.

Il Susemihl, poi, crede, che questa posizione intermedia delle grandezze matematiche, come è presentata da Aristotele, non abbia luogo nel sistema originario di Platone. Infatti, egli dice, Platone allo stesso modo che ammette idee delle cose sensibili, ammette pure idee di numeri e di grandezze geometriche. Cita il Phaed. 100*d*, Phileb. 62*a* e Rep. 479*b*; e aggiunge, che i numeri e le grandezze geometriche sono, quindi, per lui una classe speciale degli oggetti del mondo della parvenza (*Erscheinungsdinge*) accanto a tutti gli altri; e che, riguardo specialmente ai corpi, egli riduce i corpi fisici a semplici corpi geometrici; onde non può aver considerato quest'ultimi come un termine medio tra le idee ed i corpi fisici stessi [1]. — Ma è da osservare, che, anche concesso che le grandezze geometriche fossero per Platone una classe speciale d'immagini, questa specialità appunto doveva consistere in ciò, che, mentre le altre sono semplici immagini, queste sono, in certo modo, essere immaginato. Perchè se tutte egualmente fossero state immagini senza essere, sia immagini dell'essere, sia immagini del mondo sensibile, sarebbero state sempre immagini, e non vi sarebbe stata fra di loro alcuna differenza. — Poste, poi, le grandezze matematiche come esistenti accanto alle idee, è naturale, che Platone parli di idee delle grandezze matematiche: giacchè le idee devono essere idee della totalità delle cose esistenti. Le difficoltà risultanti da questa posizione sono difficoltà intrinsiche della dottrina platonica. — Infine, contro il secondo argomento del Susemihl, è da notare, che fra lo spazio geometrico e lo spazio dei corpi, come apparirà in seguito dall'esame del Timeo, Platone stesso stabilisce una certa differenza.

Nè più giusto ne sembra il rimprovero mosso dal Bonitz ad Aristotele. " *Cum autem Plato veram et absolutam essentiam unice ideis tribueret, reliqua sive mathematica, sive sensibilia ea*

[1]) *Genetische Darstellung*..... II. 519.

tenus esse censeret, quatenus ex ideis partem quamdam essentiae recepissent, Aristoteles aliquantum immutavit Platonis sententiam, quod tria haec genera entium, quasi eodem essent iure, iuxta se posuisset „ [1]). Infatti, abbiamo or ora provato, che Platone, almeno in certi luoghi, dava per oggetto alla geometria il vero ente, benchè sotto forma d'immagini: e quanto alle cose sensibili, per le quali Aristotele [2]) usa il termine „ *οὐσία* „, la difficoltà è solamente nell'espressione. Il Bäumker [3]) ha dimostrato, che, per Platone, se le cose sensibili sono chiamate μὴ ὄν, ciò non vuol dire, che esse siano la negazione pura e semplice dell'essere: ma, come l' „ ὄν „ indica un essere determinato, così il μὴ ὄν indica un essere non determinato, non il puro e semplice non essere. Onde nessuna meraviglia, che Aristotele, dando all' οὐσία un significato più ampio che questa parola non avesse presso Platone, chiami con tal nome anche le cose sensibili. Si tratta, quindi, di un pensiero esattamente platonico espresso in una forma aristotelica, come accade spessissimo negli scritti dello Stagirita.

Con tutto quello che sopra abbiam detto concordano perfettamente le notizie di Plutarco [4]), secondo le quali Platone avrebbe rimproverato ad Eudosso, Archita e Menecmo, che essi guastavano l'essenza stessa della geometria, col rivolgerla alle cose sensibili, anzi che alle cose incorporee ed intelligibili (τὰ ἀσώματα καὶ νοητά)

---

[1]) Arist. *Metaphys.* Bonnae 1849, II. 91-92.

[2]) *Met.* 1023*b* 21.

[3]) Op. cit. 201-205. — Cfr. Chiappelli: *Dell'interpret.* etc., pag. 127-128.

[4]) Quaest. Conv. VIII. 2. 1. μάλιστα δὲ γεωμετρία, κατὰ τὸν Φίλωνα, ἀρχὴ καὶ μητρόπολις οὖσα τῶν ἄλλων, ἐπανάγει καὶ στρέφει τὴν διάνοιαν, οἷον ἐκκαθαιρομένην καὶ ἀπολυομένην ἀτρέμα τῆς αἰσθήσεως· διὸ καὶ Πλάτων αὐτὸς ἐμέμψατο τοὺς περὶ Εὔδοξον καὶ Ἀρχύταν καὶ Μέναιχμον εἰς ὀργανικὰς καὶ μηχανικὰς κατασκευὰς τὸν τοῦ στερεοῦ διπλασιασμὸν ἀπάγειν ἐπιχειροῦντας (ὥσπερ πειρωμένους διὰ λόγου δύο μέσας ἀνάλογον μὴ παρείκοι λαβεῖν). ἀπόλλυσθαι γὰρ οὕτω καὶ διαφθείρεσθαι τὸ γεωμετρίας ἀγαθὸν αὖθις ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ παλινδρομούσης, καὶ μὴ φερομένης ἄνω, μηδ' ἀντιλαμβανομένης τῶν ἀιδίων καὶ ἀσωμάτων εἰκόνων, πρὸς οἷσπερ ὢν ὁ θεὸς ἀεὶ θεός ἐστιν.

Vita Marcelli, XIV. 5-6. τὴν γὰρ ἀγαπωμένην ταύτην καὶ περιβόητον ὀργανικὴν ἤρξαντο μὲν κινεῖν οἱ περὶ Εὔδοξον καὶ Ἀρχύταν ποικίλλοντες τῷ γλαφυρῷ καὶ

e alle immagini eterne ed incorporee (αἱ ἀΐδιαι καὶ ἀσώμαται εἰκόνες); e col cercare di risolvere il problema del raddoppiamento del cubo (τὸ τοῦ στερεοῦ διπλασιασμόν) per mezzo di procedimenti meccanici e di strumenti. — Sappiamo [1], infatti, che Eudosso, continuando nella via aperta da Ippocrate, tentò di scoprire le due medie proporzionali continue per mezzo delle linee curve (καμπύλαι γραμμαί), Archita per mezzo del semicilindro, e Menecmo per mezzo delle curve che più tardi si chiamarono parabole ed iperbole [2].

Sono, infine, da notare (perchè ogni equivoco sia evitato) alcune espressioni usate specialmente nel Fedro e nella Repubblica; giacchè in esse si trova una parola, che da Aristotele in poi diventa il termine tecnico per indicare lo spazio, vale a dire la voce τόπος.

Nello splendido mito delle anime, nel Fedro, si dice, che le anime immortali, fermatesi sul dorso del cielo (οὐρανός), contem-

---

λογικῆς καὶ γραμμικῆς ἀποδείξεως οὐκ εὐποροῦντα προβλήματα δι' αἰσθητῶν καὶ ὀργανικῶν παραδειγμάτων ὑπερείδοντες, ὡς τὸ περὶ δύο μέσας ἀνάλογον πρόβλημα καὶ στοιχεῖον ἐπὶ πολλὰ τῶν γραφομένων ἀναγκαῖον εἰς ὀργανικὰς ἐξῆγον ἀμφότεροι κατασκευὰς μεσογράφους τινὰς ἀπὸ καμπύλων γραμμῶν καὶ τμημάτων μεθαρμόζοντες· ἐπεὶ δὲ Πλάτων ἠγανάκτησε καὶ διετείνατο πρὸς αὐτοὺς ὡς ἀπολλύντας καὶ διαφθείροντας τὸ γεωμετρίας ἀγαθὸν ἀπὸ τῶν ἀσωμάτων καὶ νοητῶν ἀποδιδρασκούσης ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ προσχρωμένης αὖθις αὖ σώματι πολλῆς καὶ φορτικῆς βαναυσουργίας δεομένῳ, οὕτω διεκρίθη γεωμετρίας ἐκπεσοῦσα μηχανικὴ καὶ περιορωμένη πολὺν χρόνον ὑπὸ φιλοσοφίας μία τῶν στρατιωτίδων τεχνῶν ἐγεγόνει.

[1]) Cantor. *Vorles*.... 195-200.

[2]) Queste notizie di Plutarco producono, però, una grave difficoltà. Eutochio di Ascalone, il quale compose nel sesto secolo un commentario al libro di Archimede sulla sfera e cilindro, dà, insieme con quello di Archita e di Menecmo, anche il procedimento meccanico usato da Platone (Vedi *Cantor* Op. cit. 195) per risolvere il problema della duplicazione del cubo. È chiaro, che ciò contraddice alle notizie plutarchee. — Il Cantor viene alla seguente conclusione: nè ci pare che, allo stato presente della ricerca, si possa dissentire da lui. Egli scrive: (202). « *Es wird demnach nur die Wahl zwischen folgenden Möglichkeiten bleiben. Entweder, und das dürfte dem Vorwurfe der Künstlichkeit ausgesetzt sein, wird man annehmen, Platon habe, indem er jenen Tadel gegen Eudoxus, Archytas, Menaechmus aussprach, zugleich beigefügt, es sei ja keine Kunst eine Würfelverdoppelung mechanisch vorzunch-*

piano quello che è al di là del cielo stesso, nel „τόπος ὑπερουράνιος „ [1]). Similmente, nella Repubblica, a proposito dell'immagine della spelonca, che ben a ragione è chiamata dallo Steinhart [2]) „una finzione incomparabilmente bella, e di significato infinitamente profondo „, si parla più volte di un „τόπος νοητός „ [3]), e gli si oppone un „τόπος ὁρατός „, un „τόπος σωματοειδής τε καὶ ὁρατός „ [4]). In tutto ciò lo spazio non c'entra affatto. Come giustamente osserva lo stesso Steinhart [5]), tanto nel Fedro, quanto nella Repubblica, il „τόπος „, iperuranio od intelligibile, non indica altro che il mondo delle idee, ossia tutto il contenuto ideale, e il „τόπος „, corporeo e visibile, il mondo delle cose sensibili.

C

Di capitale importanza è ciò che Platone dice dello spazio nel Timeo.

In questo dialogo egli tenta di dare una spiegazione completa di tutto il mondo sensibile. In tale spiegazione, però, egli

---

men, dazu genüge eine einfache Vorrichtung, wie wir sie oben nach Eutokius geschildert haben, aber das sei keine Geometrie, denn diese solle und müsse an ewige und körperlose Gedankenbilder sich halten. Oder aber, und das ist entschieden das Bequemste, man hält sich nur an die Notiz des Plutarch, an das Schweigen des Eratosthenes, und schiebt die ganze Mittheilung des Eutokius, wie oben bemerkt, vornehm bei Seite, so weit sie wenigstens auf Platon Bezug hat. Oder endlich, und das ist wenigstens das Ehrlichste, wenn kein anderer Vorzug noch Vorwurf an dieser Möglichkeit haftet, man gesteht zu, dass hier ein Widerspruch vorliege, den aus dem Wege zu räumen gegenwärtig keine genugenden Mittel zur Hand sind.

[1]) *Phaed.* 247-248.

[2]) *Sämmtl. Werke.* V. 96. Vedi Windelband. *Geschichte der alten Philosophie*, pag. 229.

[3]) *Republ.* 508 *c*, 509 *d*, 517 *b* etc.

[4]) *Republ.* 516 *b*, 532 *d* etc.

[5]) Ibidem pag. 216-217.

non crede di poter giungere alla conoscenza assoluta: si contenta, quindi, della sola probabilità, di " εἰκόθες μῦθοι ".

Generalmente, adottando una terminologia aristotelica, si sogliono distinguere nel Timeo due materie: la primaria e la secondaria. Quest' ultima è costituita da una massa visibile, mossa disordinatamente ed esistente prima della formazione del Cosmos. Se, però, essa sia una semplice rappresentazione mitica, come sostengono principalmente il Böckh, lo Zeller e il Bäumker, oppure debba mettersi in una stretta relazione con la materia primaria, è una quistione ancor lontana dall' essere definitivamente risoluta. Nè questo è il luogo di esaminarla di proposito, essendo indifferente, riguardo al nostro soggetto, se essa sia decisa in un modo piuttosto che nell' altro. Avremo ad occuparcene ampiamente, quando verremo a trattare della nozione del tempo presso Platone. Quello che ora a noi importa, è fare un esame preciso della cosidetta materia primaria [1]).

Anche la materia primaria è stata oggetto di svariate interpretazioni. Queste si possono ridurre a quattro principali:

a) la materia è il corpo senza qualità (σῶμα ἄποιον);

b) la materia è la possibilità del mondo corporeo;

c) la materia è lo spazio come fenomeno soggettivo;

d) la materia è lo spazio come forma oggettiva.

La prima interpretazione fu sostenuta, nell' antichità, dagli Stoici, dal neo-platonico Pericle di Lidia [2]), e, con alcune modificazioni leggiere, da alcuni platonici, i quali, come Plutarco ed Attico, identificavano la materia secondaria colla primaria, e riguardavano la materia priva di forma come una massa caotica corporea [3]). Nei tempi moderni, non si allontanarono molto da tale ipotesi quegli scrittori, i quali sostennero, che la materia platonica fosse una materia reale. Essi sono il Tennemann [4]),

---

[1]) Tim 48 *e*, 52 *e*.

[2]) *Simpl. Phys.* I. 227. 23.

[3]) Vedi Bäumker. Op. cit. 143. Anm. 2.

[4]) *System der Platon. Philos.* III, 32.

l'Hegel [1]), il Bonitz [2]), il Könitzer [3]), l'Ebben [4]), lo Strümpell [5]), l'Ueberweg [6]), il Wohlstein [7]), lo Schneider [8]), il Köstlin [9]), il Peipers [10]), il Bassfreund [11]), e il Sartorius [12]).

La seconda interpretazione fu professata da tutti i neo-platonici, all'infuori di Pericle di Lidia, fra gli antichi. Fra i moderni le si avvicinarono lo Stallbaum [13]), il quale vide nella materia la doppia potenza di produrre da sè una volta la natura intelligibile limitata, vale a dire le idee, e l'altra volta le copie di queste idee, vale a dire il mondo sensibile; il Fouillée [14]), il quale la considerò come la possibilità ideale del mondo; e il Teichmüller [15]), secondo cui la materia deve essere un ente positivo, una δύναμις, cioè la natura tendente ad uno scopo.

La terza interpretazione ebbe a sostenitori il Lichtenstädt [16]), che avvicinò la materia platonica alla dottrina kantiana dello spazio; il Ritter [17]) e il Fries [18]), i quali l'avvicinarono alla corrispondente dottrina leibniziana: e, recentemente, l'Archer-Hind, il quale accostò Platone a Berkeley [19]).

---

1) *Gesch. d. Philos.* II. 231 e segg.
2) *Quaest. platon. duae.* pag. 65 e segg.
3) Op. cit. 25 e segg.
4) *Plat. de idear. doctr.* pag. 57.
5) *Geschich. d. theoret. Philosophie d. Griechen.* 144 e segg.
6) *Rhein. Mus.* IX. 59 e segg.
7) Op. cit. 13.
8) *Die platon. Metaph.* 26 e segg. 151 e segg.
9) Vedi Schwegler. *Gesch. der Griech. Philos.* 3 ed. 212, 214.
10) *Ontologia platonica.* 433.
11) *Ueber das zweite Princip etc.* Breslau, 1885, 13 e segg.
12) *Philos. Monatsh.* XXIII, 141 e seg.
13) *Parm.* 137.
14) *Philos. de Platon.* I, 547.
15) *Studien z. Geschich. d. Begriff.* 332 e segg.
16) *Plat. Lehren auf d. Geb. d. Natur.* 55.
17) *Gesch. d. Philos.* II. 374 e segg.
18) *Gesch. d. Philos.* I (Halle 1837) 295, 306, 336, 357.
19) *The Theaetetus of Plato.* London 1888. Preface.

La quarta interpretazione, infine, emessa la prima volta dal Boeckh [1]), fù, poi, esplicata e confermata dallo Zeller [2]) e dal Susemihl [3]). Con loro si accordano il Brandis [4]), lo Steinhart [5]), il Bobertag [6]), il Ribbing [7]), il Siebeck [8]), l'Heinze [9]), il Martin [10]), parzialmente il Jackson [11]), e il Bäumker [12]).

Le prime tre interpretazioni sono state sottoposte ad un esame minuto dal Bäumker stesso [13]); e dalla sua lunga discussione nasce fuori il risultato, che nessuna di esse può accettarsi. In ciò noi siamo pienamente d'accordo con lui. — Il Bäumker, poi, come or ora abbiam detto, accoglie la quarta interpretazione, e intende sotto la materia platonica lo spazio vuoto, cioè la semplice estensione [14]). L'esame del testo platonico dirà fin a qual punto debba ammettersi quest'ultima interpretazione.

Platone pone nettamente il problema che vuole risolvere.

Dice, infatti, di voler ricercare la "φύσις", la "γένεσις", vale a dire gli elementi primari costitutivi del fuoco, dell'acqua, dell'aria e della terra, ossia di tutto il mondo sensibile. Giacchè, egli aggiunge, nessuno finora li ha indicati, ma come se sapessero che cosa è il fuoco, l'acqua ecc., tutti li pongono come elementi del mondo (στοιχεῖα τοῦ παντός) [15]).

---

[1]) Vedi Zeller II³ *a*. 614 e segg.

[2]) *Plat. Stud.* 212. *Phil. d. Griech.*

[3]) *Genet. Entwickel.* II, 405 e segg.

[4]) *Griech. röm. Phil.* II, 301.

[5]) *Plato's Werke.* VI. 118.

[6]) Op. cit. 40.

[7]) *Genet. Darstell.* I. 333 e segg.

[8]) *Forschungen.* 107 e segg.

[9]) Vedi Ueberweg. *Gesch.* 7. Ed. Berlin 1886, pag. 167.

[10]) *Études*.... I. 17. II. 176 e segg.

[11]) *Journal of Philology* XIII. (1865) pag. 18.

[12]) Op. cit. 177 e segg.

[13]) Op. cit. 151-177.

[14]) Op. cit. 177.

[15]) Questa polemica contro la fisica presocratica trova un pieno riscontro nella critica che egli fa nel Fedone della dottrina anassagorea.

Venendo all'argomento, egli osserva. – Quello che noi chiamiamo acqua, vediamo che diventa pietre e terra, quando sia condensato: questo stesso, quando sia rarefatto e si espanda, diviene vento ed aria; l'aria, infiammata, diviene fuoco. Viceversa, il fuoco, compresso e spento, diventa di nuovo aria; l'aria, concentrandosi e condensandosi, diventa nube e vapore: dalla compressione di questi nasce l'acqua, e dall'acqua la terra e le pietre. L'uno, quindi, dei cosidetti elementi nasce per la trasformazione dell'altro [1]). Se, dunque, conclude Platone, questi corpi non assumono mai una forma costante, di nessuno di loro noi possiam dire, che è realmente questo (τοῦτο) e non altro; dobbiamo, piuttosto, dire a questo modo: quello che noi vediamo in processo di continua trasformazione, come, per esempio, il fuoco, deve esser chiamato non " questo ", ma " tale " (τοιοῦτον). Lo stesso deve dirsi dell'acqua e degli altri due elementi, aria e terra; e, in generale, non bisogna attribuir loro alcuna denominazione, che li indichi come enti costanti (μόνιμα ὡς ὄντα [2]). — Per contrario, ciò in cui ciascuno di questi corpi diviene e si mostra, e da cui di nuovo perisce, esso è costante (ταὐτόν), e può chiamarsi colle denominazioni " questo " (τοῦτο), " quest'altro " (τόδε).

A chiarire il suo pensiero, Platone adduce il seguente paragone. Supponiamo, che uno, formando tutte specie di figure da una massa d'oro, continuamente le muti trasformandole l'una nell'altra. La cosa più sicura, se un altro domandi che cosa sia una di queste figure, è il dire, che è oro: e giammai dire come esistenti il triangolo e tutte le altre figure che vi furono impresse; giacchè si vede, che esse cambiano precisamente, quando noi siamo nell'atto di definirle. — Lo stesso deve dirsi di ciò, in cui tutti i corpi divengono, e dei corpi stessi [3]).

Tutto il mondo sensibile si divide, dunque, in due elementi: *a*) questo qualcosa di costante in cui divengono i corpi;

---

[1]) Tim. 48 *b*.

[2]) Tim. 48 *c-d*.

[3]) Tim. 50 *a-c*.

b) questi corpi stessi [1]).

Dobbiamo, quindi, esaminare, quali sono le proprietà, che Platone attribuisce a ciascuno di questi due elementi, e la relazione nella quale egli li mette fra di loro. — Cominciamo dal primo elemento.

a) Questo elemento è il ricettacolo di tutto il divenire, vale a dire di tutti i corpi (ὑποδοχὴ πάσης γενέσεως) [2]).

b) È privo di qualsiasi forma (ἄμορφος) [3]). — Di ciò Platone adduce la seguente ragione. Se fosse simile ad una qualsiasi delle forme che entrano in esso, questo elemento nel ricevere, poi, una forma di natura opposta alla sua o interamente differente, farebbe malamente apparire l'impressione, prodotta in lui da detta forma, introducendovi la sua propria forma. Bisogna, dunque, che questo elemento, il quale deve riceverle tutte, sia privo di qualsiasi forma: allo stesso modo, che, nel fare gli unguenti odorosi, si suol prima di tutto rendere perfettamente inodori i liquidi, che devono ricevere gli odori; e allo stesso modo che quelli, i quali cercano di formare delle figure in una sostanza molle, non lasciano che in essa si mostri, a principio, nessuna forma, ma la rendono piana e liscia ed uniforme il più che sia possibile [4]).

c) È invisibile (ἀνόρατον) [5]).

---

[1]) Per Tim. 52 *d*: ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ cfr.: Tim. 49 *a*..... νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν· τρίτον δὲ (= χώρα).... πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν... οἷον τιθήνην.; Tim. 50 *b*. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως (φύσις = χώρα); Tim. 50 *c-d*... χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.; Tim. 51*a* διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν...; — Quindi γένεσις = τὰ πάντα σώματα = τὸ γεγονὸς ὁρατόν. — γένεσις mantiene, però, contemporaneamente anche il suo significato generale: cfr. innanzi, pag. 41.

[2]) Tim. 49 *a*.

[3]) Tim. 50 *d*.

[4]) Tim. 50 *e*.

[5]) Tim. 51 *a*.

d) Partecipa, in un certo qual modo, all'intelligibile (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ) [1]).

e) Non può mai perire (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον) [2]).

f) È appreso senza sensazione, con una specie di ragionamento bastardo (μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ) [3]).

g) È poco credibile (μόγις πιστόν), e difficile a comprendersi (δυσαλώτατον) [4]).

h) È lo spazio (χώρα), — cui naturalmente vanno riferite tutte le determinazioni da noi or ora esposte [5]).

Di qui apparisce chiara la non lieve differenza, che Platone mette fra lo spazio, che abbiam detto potersi chiamare geometrico, e questo, che è considerato come il ricettacolo dei corpi. — Quello, infatti, si apprende colla " νόησις ": questo con un ragionamento bastardo. Quello è un " νοητόν ", appunto perchè è appreso per mezzo della " νόησις ": questo appena partecipa, in un certo modo difficile a determinarsi, al " νοητόν ". Quello conduce alla contemplazione del vero e puro essere, delle idee: questo è poco credibile. Quello è essenzialmente figurato; questo è privo di forme. Quello, infine, è immobile; questo, come apparirà da ciò che diremo in seguito, è mosso dai corpi. — Nondimeno, lo spazio, come ricettacolo dei corpi, ha in comune con lo spazio geometrico due proprietà fondamentali:

a) quella di non esser visibile, e, in generale, di non apprendersi coi sensi; e

b) quella di essere imperituro.

Veniamo, ora, a parlare del secondo elemento.

a) Questo elemento è una copia (μίμημα) delle idee [6]).

---

[1]) Tim. 51 *a*.
[2]) Tim. 52 *a*.
[3]) Tim. 52 *b*.
[4]) Tim. 52 *b*.
[5]) Tim. 52 *b*.
[6]) Tim. 49 *a*.

b) „ È sensibile, creato, è sempre in moto, diviene in qualche luogo e indi di qui perisce, si apprende per mezzo dell' opinione insieme con sensazione, (αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενον ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν) „ [1]).

c) Infine, questo elemento, ossia aria, acqua, terra e fuoco sono corpi (σώματα) [2]). — Tutte le loro qualità sensibili, invece, hanno solo un valore soggettivo.

Essendo corpi, sorge la necessità di spiegare, come si formino i corpi. Ogni forma di corpo, dice Platone, ha profondità [3]): ogni profondità è limitata da piani (ἐπίπεδος) [4]). Quindi, i due problemi a risolvere sono:

a) la natura di questi piani,

b) il loro modo di unione.

Riguardo al primo problema, Platone osserva, che ogni superficie piana rettilinea si può dividere in triangoli. — I triangoli, dunque, egli conclude, sono le figure piane originarie. I triangoli, che sono la forma fondamentale di tutti i corpi sono due: il triangolo rettangolo isoscele, ed il triangolo rettangolo scaleno che si ottiene col dividere in due un triangolo equilatero. — Da quest' ultimo sono formati i piani dei tre elementi aria, acqua, fuoco: dal primo solo i piani della terra. Onde segue, che i primi tre piani, e, quindi, i primi tre elementi si trasformano e passano l' uno nell' altro: la terra, invece, non può passare in nessuno di loro, nè questi in essa, perchè appunto la sua base è differente.

Riguardo al secondo problema, Platone dice quanto segue.

Sei dei triangoli rettangoli scaleni originari, posti insieme, costituiscono un triangolo equilatero: e quattro forme equilaterali, combinate in modo che, per quattro volte, tre angoli piani formino un angolo solido, costituiscono la prima figura solida (πρῶτον εἶδος στερεόν), il tetraedro o piramide. Questa è la particella

[1]) Tim. 52 *a*.
[2]) Tim. 53 *c*.
[3]) Tim. 53 *c* βάθος.
[4]) Tim. 53 *c*.

che costituisce il fuoco. — Similmente, otto di questi triangoli equilateri formano i lati dell'ottaedro. Questa è la particella che costituisce l'aria. — Infine, venti triangoli equilateri sono i lati dell'icosaedro. Questa è la particella che costituisce l'acqua. — Tutte queste forme sono costruite su triangoli scaleni. Dal triangolo rettangolo isoscele, ponendosene insieme quattro, si forma un quadrato: sei quadrati sono i lati di una quarta figura solida regolare, chiamata cubo. Questa è la particella propria della terra.

Dalla figura matematica di queste piccolissime particelle Platone cerca, poi, di dedurre tutte le proprietà fisiche dei corpi e le loro qualità sensibili [1]). Ma, pel nostro scopo, non è necessario seguirlo in tale deduzione.

Dobbiamo, invece, determinare, come innanzi fu detto, la relazione in cui stanno fra di loro questi due elementi del mondo sensibile: la "χώρα" e la "γένεσις".

La questione a farsi è la seguente. Per Platone, questi due elementi esistono di per sè l'uno separato dall'altro, come, per esempio, (per usare un paragone aristotelico) l'acqua ed il vaso che deve contenerla, e, poi, l'uno entra nell'altro e indi ne esce fuori, precisamente come l'acqua entra ed esce dal vaso: ovvero, benchè assolutamente distinti, sono fra di loro in un legame più stretto, in modo che l'uno viene a formar parte dell'altro? In altri termini: i corpi, o, meglio, ciò che Platone intende per corpi, le loro figure geometriche composte di piani, sono già belli e formati senza alcun bisogno dello spazio, e questo li riceve, come il vaso riceve l'acqua, senza che concorra per niente alla loro formazione: ovvero i corpi si formano nello spazio e *con lo* spazio, e questo, limitandosi, fa parte del corpo formato, limitato dai piani?

Posto in tal modo, a noi pare che il problema non sia difficile a risolvere.

Lo Zeller, in principal luogo, accetta esplicitamente la prima

---

[1]) Tim. 56 *d* e segg. 61 *d* e segg. 62 *a-b* 78 *a-b* 81 *b-d*.

delle due ipotesi che sopra abbiam fatto. L'argomento fondamentale, su cui l'appoggia, è questo, che Platone chiama sempre la " χώρα „ ciò *in cui* (ἐν ᾧ γίγνεται), non ciò *da cui* [1]).

Nondimeno, malgrado la somma autorità dello storico berlinese, ci sembra che questo argomento non abbia molto valore. Quale, infatti, sia il significato, che Platone attribuisce a quell'espressione, apparisce manifesto dal paragone della " χώρα „ alla massa d'oro. Non vi è alcun dubbio, che in questo caso egli suppone, che l'oro faccia parte delle figure che esso riceve; ossia che le figure siano d'oro. Eppure, dice chiaramente, che le figure *divengono nell'oro* (τὸ δὲ τρίγωνον ὅσα τε ἄλλα σχήματα ἐνεγίγνετο [2]). Se, dunque, di figure formate di oro, di figure a formare le quali l'oro concorre da parte sua, Platone dice, che esse divengono *nell'oro;* perchè la stessa espressione, di cui altrimenti non conosciamo il significato nel quale l'usa Platone in questo altro caso, non deve avere per lui lo stesso valore, quando è applicata alla così detta materia? Qualora fosse possibile determinare, che Platone nei luoghi, che riguardano la materia, attribuisce alla detta frase un significato diverso, la cosa muterebbe aspetto. Ma quando non abbiamo, che, da una parte, un'espressione senza significato preciso, e, dall'altra, la stessa espressione determinata in un dato modo, noi dobbiamo necessariamente attribuire alla prima non il significato che essa letteralmente può avere per noi, ma la determinazione e il significato speciale che l'autore le attribuisce.

Lo stesso deve dirsi dell'altra espressione " δέχεσθαι „: la quale viene comunemente intesa, come l' " ἐν ᾧ γίγνεται „, nel senso voluto dallo Zeller. Infatti, nel medesimo paragone della massa d'oro e le figure, è detto: " ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τὸ τοιοῦτον μετ' ἀσφαλείας ἐθέλῃ δέχεσθαί τινος „ [3]).

L'ipotesi, quindi, dello spazio come non faciente parte dei corpi viene a mancare della base sopra di cui si reggeva.

---

[1]) *Phil. d. Griech.* II[3]. 613. Anm. 7. Vedi Bäumker. Op. cit. 160.

[2]) Tim. 50*b*.

[3]) Tim. 50 *b*.

Non è, però, soltanto questa ragione positiva, che ne induce a non accettare l'interpretazione dello Zeller; ma ci sembra, che, qualora la si volesse ammettere, gran parte delle determinazioni, che Platone dà alla " χώρα ", diventerebbero inesplicabili o contradittorie. — Della " χώρα ", infatti, egli dice, che deve essere informe, perchè altrimenti, nel ricevere una forma diversa dalla sua, ne renderebbe male l'immagine, facendo apparire in essa la sua propria forma (κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν) [1]. Ora è chiaro, che tutto ciò si comprende benissimo, ove si ammetta, che la " χώρα " entri a far parte dei corpi: ma non si capisce affatto nel caso contrario. Invero, di due cose che stanno fra di loro, come una sfera, per esempio, in un recipiente qualunque (un cato), non può dirsi, che l'una (il cato) rende male l'immagine dell'altra (la sfera), solo perchè lo spettatore vede la sfera nel cato. E tanto meno può dirsi di due elementi, i quali, nel loro incontro, restano assolutamente separati, che l'uno, l'informe, dà la figura dell'altro, tanto più che questa figura non esiste altrimenti che nell'informe. L'espressione " ἀφομοιοῖ " mostra, invece, che la " χώρα " e la " γένεσις ", nel loro incontro, formano un tutto solo, e che l'una si figura secondo la figura dell'altra.

Inoltre, della medesima " χώρα " vien detto, che essa, col ricevere le forme dell'acqua, diventa acqua, col ricevere le forme del fuoco, diventa fuoco ecc. [2]). Evidentemente, questo non potrebbe aver luogo, se i due elementi rimanessero separati.

Infine, della " χώρα " si afferma, che essa è figurata (διασχηματιζόμενον) [3]) dai corpi, vale a dire prende la loro figura. Anche questo non può dirsi (comunque vogliasi immaginare il fatto) di due cose separate fra di loro, la " χώρα " figurata ed i corpi, quando per corpi s'intende quella sola figura.

Da tutto ciò a noi sembra si possa concludere, che la " χώρα " e la " γένεσις " formino un tutto solo, e che la " χώρα ", infigurata, assuma la figura dalla " γένεσις ".

---

[1]) Tim 50 *e*.

[2]) Tim. 51 *b*, 52 *d*.

[3]) Tim. 50 *e*.

Da quest' unione nascono i corpi, o i così detti quattro elementi.

Ora, però, sorge una quistione ancora più grave.

Questo spazio non figurato può esser inteso, come fanno lo Zeller [1]) e il Bäumker [2]), per spazio vuoto? Lo Zeller, anzi, aggiunge, che Platone prese questo concetto da Democrito [3]).

La risposta a tale domanda non è facile: tuttavia, anche in questo caso, ci pare, che l' interpretazione dello Zeller e del Bäumker non possa accettarsi.

Dello spazio vuoto, del puro non essere [4]) non può dirsi, come fa Platone, che partecipa in certo qual modo all' intelligibile (νοητόν), al vero essere. Similmente, dello spazio vuoto non può dirsi, che è mosso dai corpi, e che, alla sua volta, muove questi corpi, per quanto speciale sia il significato che bisogna attribuire a questo movimento prodotto da figure geometriche. Nè di esso può dirsi, che prende la figura del corpo che riceve.

Inoltre, ammesso che la " χώρα " sia lo spazio vuoto: nella formazione dei corpi, lo spazio racchiuso fra i piani deve essere vuoto; sia che si accetti la nostra ipotesi sulla formazione dei corpi, sia che si ammetta quella dello Zeller, nella quale, elementi del corpo non essendo altri che i piani congiunti fra di loro, lo spazio interchiuso da essi è necessariamente vuoto. Ma, in questo caso, come già, per altro scopo, osservava giustamente il Martin [5]), la dissoluzione di questi inviluppi vuoti e la loro ricomposizione in altri inviluppi non può conciliarsi colla negazione del vuoto che Platone fa esplicitamente [6]).

Infine, lo spazio vuoto, nel quale debbono stare tutti i corpi del mondo sensibile, non può assolutamente concepirsi che come infinito; e così fanno Democrito e tutti i fisiologi presocratici che

---

[1]) II³. 615 e segg.

[2]) Op. cit. 177 e segg.

[3]) *Archiv*.... V. I.

[4]) Zeller II³. 605.

[5]) Op. cit. II. 241.

[6]) Tim. 58 *a*, 59 *a*, 60 *c* - 79 *b*, 80 *c*.

ammettono il vuoto, anche quelli i quali non ancora si sono elevati al concetto vero dell'infinito. Platone, invece, come vedremo, concepisce il mondo come finito.

Se, dunque, l'interpretazione dello Zeller contraddice ai dati espliciti che son porti da Platone sulla natura della " χώρα ", ci sembra che questo sia un argomento sufficiente, perchè debbasi dubitare della sua verità. Certo. si potrebbe obbiettare, che questa contradizione può stare nella dottrina stessa platonica. Non è difficile, però, rispondere, che, se Platone dicesse esplicitamente, che la " χώρα " è eguale al " κενόν ", in questo caso non vi sarebbe niente da replicare. Ma, quando Platone non dice nulla, bisogna cercare quella spiegazione, la quale meglio armonizzi colle altre determinazioni da lui attribuite allo stesso soggetto.

Qual significato dobbiamo, adunque, dare alla " χώρα "?

Il Bäumker, spiegando la frase " spazio vuoto ", la eguaglia alla " semplice estensione (blosse Ausdehnung) " [1]). Egli però, che intende lo spazio come non faciente parte dei corpi, è costretto, almeno a quanto pare, a intendere sotto di essa la sola estensione superficiale, senza che questa formi un solido. Diciamo pare, perchè egli, talvolta [2]), parla in termini tali, da far credere, che per lui il corpo nasce dalla limitazione dello spazio. Il che non vediamo quanto s'accordi e colla sua interpretazione, che lo spazio non fa parte dei corpi, e colla identificazione della " χώρα " a " spazio vuoto ".

Ora, dopo tutto quello che innanzi abbiam detto, a noi sembra, che per " χώρα " si debba intendere l'estensione, non però l'estensione secondo la sola lunghezza e larghezza, ma l'estensione secondo lunghezza, larghezza e profondità, quella che Platone chiama " βάθος ".

I corpi nascono, quando quest'estensione è limitata per mezzo di un determinato numero di piani, disposti in un determinato modo, e formati da triangoli di una determinata specie. I corpi, quindi, non sono che figure.

---

[1]) Op. cit. 177.

[2]) Op. cit. 180.

La differenza, perciò, tra lo spazio vuoto di Democrito e lo spazio di Platone ci pare sia questa. — Democrito non ammetteva altro essere che l'essere sensibile, esteso; e poneva nello spazio vuoto (non ente) questo ente reale esteso. Quindi, egli non potè riguardare come proprietà fondamentale dello spazio vuoto, del non ente, l'estensione secondo tutte e tre le dimensioni (appartenendo queste ultime "all'ente", al corpo), ma piuttosto la privazione di ciò che è esteso. — Platone, invece, il quale credeva, che la realtà, le idee sono extra-spaziali, e perciò non doveva più mantenere l'opposizione tra essere reale esteso e spazio vuoto, ridusse tutto il mondo sensibile corporeo all'estensione secondo le tre dimensioni, ossia allo spazio. Egli, quindi, potè stabilire come essenza del mondo corporeo, dello spazio, l'estensione secondo le tre dimensioni, e fare dei corpi delle figure.

Qui, nondimeno, è evidente, come sopra abbiamo di già accennato, l'influsso della fisica democritea. Infatti, abbiam visto, che per Democrito l'attributo essenziale del corpo sta nella figura (σχῆμα). Anzi, come per Democrito il corpo è un aggregato di atomi, così per Platone il corpo è un aggregato di date piccolissime forme geometriche [1]).

---

[1]) Avevamo già scritto la nostra interpretazione della « χώρα » platonica, quando abbiam visto uno scritto del CAMPBELL (*The Encycl. Britann.* XIX. 209-210), nel quale il critico inglese si avvicina al nostro modo di vedere, senza che però faccia notare le difficoltà, in cui s'incontra l'interpretazione contraria. Le sue parole sono le seguenti: « *It has been commonly said, that the four elements of the Timaeus are geometrical figures, without content. This is not true. For what purpose does Plato introduce, « besides the archetype and the created form, a third kind, dim and hard to conceive, a sort of limbec or matrix of creation », if not to fill up the triangles which are elements of elements, and to be the vehicle of the forms compounded of them? It has been supposed that this « nurse of generation » is identical with « space »; and it cannot be said that they are clearly kept apart by Plato. But he had a distincte nomenclature for either, and although gravity is explained away (so that his molecules unlike Clerk Maxwell's may be called imponderable), yet* EXTENTION, OR THE PROPERTY OF FILLING SPACE, *is sufficiently implied.* ».

Tuttavia, è da notare, che, se questa è nel suo fondo la dottrina platonica, e risponde alle esigenze di tutto l'insieme delle sue concezioni fisiche, non gli sta, però, dinanzi alla mente con quella precisione e determinatezza, con la quale noi l'abbiamo esposta. Anzi, egli usa talvolta delle espressioni, che potrebbero sembrare vere e proprie contradizioni, se egli stesso non ci avvertisse delle difficoltà che la sua mente provava nel determinare questo oggetto. Chiama, infatti, la "χώρα" cosa difficile ed oscura (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος), e cosa difficile ad apprendersi (δυσαλωτότατον) [1]). — Una prima difficoltà, che s'incontra nella teoria platonica, è questa, che egli, il quale crede che lo spazio è il sostrato (ὑποκείμενον), la materia del mondo sensibile, e che il mondo sensibile nasce solamente per la determinazione, a mezzo di dati piani, dello spazio stesso, egli, dicevo, crede anche, che questo spazio non si apprende per mezzo dei sensi [2]). In questo, però, egli, forse inconsciamente, ubbidiva ad un fatto di esperienza, la quale ci dimostra, che lo spazio non si apprende davvero per mezzo dei sensi, ossia che lo spazio non *si sente.*

Ancora più grave è un'altra difficoltà. Noi abbiam visto, che il complesso della concezione platonica richiede, che lo spazio faccia parte dei corpi. Eppure egli dice costantemente, che i corpi divengono *nello* spazio. Nè certamente basta a spiegare l'antinomia il fatto, che egli attribuisce, come sopra si vide, un significato speciale alla frase "ἐν ᾧ". In questo caso, la spiegazione è a cercare nel poco progresso che ai tempi di Platone si era fatto nella determinazione del concetto dello spazio. Per spazio, anzitutto, comunemente, s'intendeva, come ancora adesso s'intende, il luogo di una cosa, ciò

---

1) Tim. 4) *a.*

2) Sul valore da attribuirsi al «λογισμός νόθος» vedi Baeumker: Op. cit. 137-138. Egli conclude: » *Ein «unechter» Schluss wird also da vorliegen, wo die Form des schliessenden Denkens nicht auf das ideale Sein angewendet wird, sondern wo sie die Negation des idealen Seins, mithin, wenn wir den Begriff des Seienden auf jenes ideale Sein beschränken, das Nichtseiende zu ihrem Gegenstande hat* ».

in cui essa è. Platone, anzi, aggiunge: „πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ᾽ ἐν γῇ μήτε που κατ᾽ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι„. Onde non deve far meraviglia, che qui egli segua delle concezioni comuni, le quali, prese rigorosamente, stanno in contraddizione colla sua propria teoria; e, quindi, chiami lo spazio, dalla cui limitazione nascono i corpi, ciò in cui questi stanno, e aggiunga, che lo spazio sia appunto ripieno di corpi (ἐμπίπλασθαι) [1]. Vuol dire, che neppur egli si aveva formato un'idea esatta e rigorosa del soggetto, e quindi una corrispondente terminologia.

Molti negano l'una o l'altra delle due posizioni, appunto perchè l'una è incompatibile coll'altra. A noi, invece, pare, che, una volta che se ne può dare una spiegazione adequata, esse possano e debbano coesistere, e che, anzi, tutte e due concorrano insieme a formare, nella storia, questa data teoria [2].

Veniamo, ora, a dire ciò che pensava Platone circa le due proprietà fondamentali dello spazio, l'infinità e la continuità, cia-

---

[1]) Tim. 52 *e*.

[2]) Abbiamo già innanzi accennato alla recente interpretazione dell'Archer-Hind. Il Bäumker, però, nella sua critica non ne tiene alcun conto. Noi, naturalmente, non possiamo qui occuparcene ampiamente: perchè essa è legata con tutta l'interpretazione, che dà l'autore della seconda fase della dottrina platonica. Questo ci farebbe uscir fuori dell'argomento.

Nondimeno, ci sembra indispensabile, anche pel nostro soggetto, esporla in breve, e indicare la difficoltà principale, cui essa, a nostro parere, va incontro. — L'Archer-Hind, come il Jackson, crede, che il Parmenide, il Sofista, il Filebo e il Timeo appartengano alla seconda fase della concezione di Platone. In questa seconda fase, egli stima di trovare

a) una trattazione più rigorosa del problema dell'uno e del molti;

b) una ricerca sulla relazione fra le idee e le cose particolari;

c) una larga epurazione di tutta la lista delle idee;

d) una teoria sulla relazione dell'anima, universale e particolare, coll'universo (*).

Dal Parmenide egli ricava, che la teoria delle idee, a giudizio di Platone, dovesse esser rivista, e liberata dalle obiezioni formulate nella prima parte

(*) Op. cit. pag. 19-20.

scuna delle quali era già stata affermata da due scuole opposte, l'eleatica e l'atomistica. — Riguardo alla prima proprietà, Platone ritorna all'antica intuizione di Parmenide. Per lui, come già per il filosofo di Elea, il mondo è finito e di forma sferica. Lo spazio, quindi, è anche esso finito (Tim. 62*c-d*). — Altrettanto deve dirsi

---

del dialogo; e che l'uno e il molti dovessero concepirsi come coesistenti, e come compientisi a vicenda.

Dal Teeteto (assegnato da lui a questo stesso periodo) l'Archer-Hind deduce, che la teoria platonica della percezione insegna, che quello, che è dato nella nostra esperienza, non ha nessuna esistenza oggettiva, esterna a noi [1]).

Dal Sofista stabilisce quanto segue:

a) la confutazione della concezione eleatica dell'essere e dell'unità; — il che mostra, che la teoria delle idee, se vuol rimanere, deve abbandonare il suo carattere eleatico;

b) la dichiarazione importantissima, che l'essere deve aver vita e pensiero; — il che naturalmente implica, che il solo essere è anima, e accenna all'anima universale del Timeo;

c) l'allontanamento delle relazioni dalla serie delle idee;

d) la dissipazione di tutte le nebbie, di tutte le tenebre che si erano addensate intorno alla nozione del « μὴ ὄν »: e l'affermazione, che vi è un senso in cui il non essere esiste [2]).

Dal silenzio di Platone e dalla testimonianza di Aristotele [3]) egli conclude, che, a questo tempo, erano state abolite anche le idee delle cose σκευαστά [4]).

Dal Filebo ricava questi risultati:

a) la posizione di una mente universale come causa efficiente e come fonte delle menti particolari;

b) la distinzione nelle cose dell'elemento formale e dell'elemento materiale;

c) la teoria della materia, per quanto rudimentale, quale ci è data nell' ἄπειρον;

d) la possibilità di non ammettere più l'idea del male [5]).

Dal Timeo, infine, l'Archer-Hind deduce la nuova teorica di Platone, e cioè:

a) la relazione della mente efficiente colla natura materiale: questa ultima nasce dalla *pluralizzazione* della prima —

[1]) Op. cit. pag. 21.
[2]) Op. cit. pag. 23.
[3]) Met. 1070 *a* 18, 991 *b* 6, 990 *b* 16.
[4]) Op. cit. pag. 23.
[5]) Op. cit. pag. 35-36.

della seconda proprietà. Platone nega il " κενόν ". Siccome, però, le figure geometriche, a cui egli riduceva i corpi, non potevano combaciare perfettamente fra di loro, e ne venivano, quindi, degli interspazi vuoti (più precisamente: spazio non determinato dalle figure dei corpi corrispettivi) (*διάκενα* 58*b*, 60*c*, 61*a-b*), egli suppone, che, per mezzo della pressione (πίλησις 58*b*), prodotta dalla rivoluzione del mondo, questi interspazi vuoti fossero ripieni da atomi o corpi piccoli [1]). — Tuttavia, non ammette, come Parmenide, l'unità del mondo insieme colla sua continuità. Come già abbiam visto presso Empedocle, egli ammette, bensì, che il mondo non è

---

b) la relazione della idea suprema colle altre idee: queste sono *determinazioni* di essa —

c) la relazione fra l'intelligenza suprema e le intelligenze finite: quella si *differenzia* in queste —

d) la relazione fra l'intelligenza finita e la natura materiale: ciò involge una valutazione della materia stessa —

e) l'antitesi fondamentale dell'uno e del molti trattata con soddisfacente compiutezza — e, da ultimo,

f) la relazione fra le idee e le cose particolari: vale a dire, il particolare è la presentazione simbolica dell'idea all'intelligenze limitate sotto le condizioni dello spazio e del tempo.

Questo pensiero è quello che a noi importa, e viene esplicato più ampiamente così. « L'idea suprema, αὐτὸ ἀγαθόν, è stata identificata col νοῦς universale, di cui τὸ ὄν, τὸ ἕν e τὸ πᾶν sono sinonimi. Questo pensiero universale realizza, poi, se stesso, per mezzo della pluralizzazione, nella forma d'intelligenze finite. Queste intelligenze possiedono un determinato modo di apprendere l'universale, modo che noi chiamiamo percezione sensibile. Per mezzo di una tale percezione il vero essere non può essere appreso come è in se stesso: ciò che è appreso è una moltitudine di simboli, i quali rappresentano sotto figura la realità dell'esistenze, e i quali costituiscono il solo modo in cui tali esistenze possono presentare se stesse ai sensi. Di questi simboli od imitazioni noi chiamiamo oggetti materiali quelli che divengono nello spazio, e processi quelli che prendono posto nel tempo. Essi non hanno un'esistenza sostanziale, ma sono affezioni soggettive delle intelligenze particolari. Ciò che è vero in essi non è la rappresentazione nello spazio e nel tempo, ma la realtà delle esistenze che essi simbolizzano » (*). E in seguito l'Archer-Hind aggiunge:

[1]) Cfr. Deichmann. Op. cit. pag. 56-70.

(*) Op. cit. pag. 32.

separato da spazi vuoti, ma ammette pure molteplici distinzioni e differenze in esso, vale a dire i quattro elementi.

***

Da tutto l'insieme della concezione platonica nasceva, però, un'importante conseguenza: ed il filosofo ateniese risolutamente la cava. Ridotto tutto il mondo sensibile, tutti i corpi, alla sola estensione, è chiaro, che essi non possono avere una pesantezza ed una leggerezza assoluta, naturale (φύσει): queste devono avere

---

« L'estensione non è nulla che esista indipendentemente ed oggettivamente. Infatti, tutte le nostre percezioni delle cose sono insieme colle nostre proprie anime, le quali sono inestese: e le cose non esistono altrimenti che in queste percezioni. L'estensione, quindi, esiste solo soggettivamente nelle nostre menti. Tutta l'oggettività, che essa ha, è come una legge universale governante le intelligenze finite, che cioè esse debbono percepire ogni cosa in questo modo. Essa è una conseguenza ed una condizione della nostra limitazione, come anime finite » [1]).

Com'è facile vedere da quello che or ora abbiam esposto, l'interpretazione dell'Archer-Hind, ammessa la soggettività dello spazio e del tempo, si riduce a questo: per Platone non v'ha che una mente suprema; le idee ne sono determinazioni; le intelligenze differenziazioni. Siamo, quindi, in pieno monismo. — Ora, è compatibile quest'interpretazione con ciò che Platone dice nel Timeo?

Anzitutto, è da notare, che la teoria della percezione, che l'Archer-Hind attribuisce a Platone, appartiene, come altrove abbiam dimostrato, non a lui, ma ai Protagorei. L'unica concessione, che egli loro fa, è che nella « παρὸν ἑκάστῳ πάθος » ognuno è giudice (μέτρον) di ciò che sente [2]). Esse, quindi, sono tutte vere, ossia hanno un valore soggettivo. Ma da ciò non può punto dedursi, che tutto il mondo sensibile non abbia per Platone che un valore soggettivo. Vi è, poi, qualche cosa di più grave. Al monismo affermato dal critico inglese contraddice apertamente il Timeo, nel quale dalla differenza tra la « δόξα ἀληθής » e il « νοῦς », Platone ricava una differenza di oggetti egualmente esistenti, il mondo sensibile ed il mondo intelligibile. Siamo, quindi, nel più crudo dualismo. Questa difficoltà l'Archer-Hind non può in alcun modo superare. Onde, tolta la base, tutto il suo edificio crolla senz'altro.

[1]) Op. cit. pag. 45.
[2]) Theaet. 179 *c*.

soltanto un valore relativo. E, infatti, Platone afferma precisamente questa dottrina.

Rivolgendosi contro la teoria democritea [1]), che noi innanzi abbiam esposta, egli osserva quanto segue. — Data la forma sferica dell'universo, tutti i punti estremi, essendo egualmente distanti dal centro, sono, per loro propria natura, egualmente estremi: ed il centro, essendo egualmente distante da tutti gli estremi, deve essere riguardato come egualmente opposto a tutti questi punti. Essendo tale la natura dell'universo, non si può parlare nè di " *su* " (ἄνω), nè di " *giù* " (κάτω). Poichè il centro non si può dire, che sia su o giù, ma è solo nel centro: e la circonferenza non è nè essa stessa nel centro, nè ha alcuna differenza tra i punti della sua superficie, in modo tale che un punto abbia verso il centro una relazione diversa dal punto opposto. Se, dunque, conclude Platone, il tutto è in ogni sua parte uniforme, come possiam noi supporre di usare correttamente termini che implicano opposizione? E invero: supponiamo, che nel centro dell'universo vi sia un corpo solido in equilibrio: questo corpo, a causa dell'assoluta uniformità del tutto, non ha alcuna tendenza verso nessun punto della circonferenza. E se noi passeggiamo intorno alla sfera, frequentemente, quando stiamo agli antipodi della nostra prima posizione, noi dobbiamo chiamare lo stesso punto della superficie della sfera " *su* " e " *giù* ". Su e giù, dunque, non esistono realmente [2]).

Platone dà del fatto quest'altra spiegazione.

Secondo lui il movimento della " ὑποδοχή " tende a confinare gli elementi in regioni differenti dello spazio; ma, a causa della pressione (πίλησις) del mondo, porzioni di essi si trovano sparse su tutto l'universo. La massa di un elemento, che si trova in una regione diversa dalla sua, cerca di tornare a questa. Ed è precisamente siffatta tendenza che costituisce la sua gravità. Onde il nostro inganno sulla natura del grave e del leggiero è dovuta alla causa

---

[1]) Vedi Zeller. *Archiv*..... V. 2.

[2]) Tim. 62*c-d*.

seguente. Noi siamo confinati nella regione della terra e dell'acqua; e, quando esaminiamo masse di terra o d'acqua, troviamo, che esse hanno sempre una tendenza verso una data direzione. Questa tendenza noi chiamiamo gravità: la direzione, verso la quale esse vanno, noi chiamiamo "*giù*"; onde, poichè la terra e l'acqua resistono ai nostri sforzi di allontanarle dalla regione loro propria, noi le concepiamo come pesanti assolutamente. D'altra parte, il fuoco ha un impulso naturale a fuggire dalla regione della terra e dell'acqua; perciò noi concepiamo il fuoco come assolutamente leggiero. Tale opinione, però, è dovuta alla limitazione della nostra esperienza ad una sola sfera. Se noi potessimo andare nella regione del fuoco, e cercassimo di elevare porzioni di esso fuoco nella regione dell'aria, come ora facciamo colla terra e coll'acqua, noi troveremmo, che il fuoco resiste ai nostri sforzi, precisamente come ora fanno l'acqua e la terra; esso avrebbe una tendenza simile a ritornare nella sua propria regione, e sarebbe *grave*, mentre la terra e l'acqua avrebbero un impulso naturale a fuggire nella direzione della terra, e sarebbero *leggiere*. Conseguentemente, mentre ora noi chiamiamo la regione della terra "*giù*", e le cose, che tendono verso di essa, "*pesanti*", nell'ipotesi fatta, chiameremmo la regione del fuoco "*giù*", e le cose, che tendono verso il fuoco, "*gravi*". — Non vi è, quindi, una pesantezza ed una leggerezza assoluta; tutte le cose sono leggiere e gravi solo in relazione alla regione nella quale esse son poste [1]).

Questa è la teoria platonica; e giustamente òsserva l'Archer-Hind [2]), che detta teoria dell'attrazione e gravitazione è, senza dubbio, la più lucida e la più scientifica che sia stata emessa nell'antichità.

Come è facile vedere da ciò che or ora si è esposto, Platone assegna esplicitamente ad ogni elemento la sua propria regione; ed usa, per denotarla, l'espressione "*luogo proprio*" (τόπος ἴδιος).

---

[1]) Tim. 57 *b-c*.

[2]) Archer-Hind. Op. cit. 228. N. 9 e 232. N. 1.

Non bisogna credere, però, che anche alle singole cose egli assegni una regione costante. Questo vale solo per le cose terree, i cui elementi triangolari non si trasformano in nessun altro: ma, per quelle che si compongono di aria, acqua e fuoco, è a dire, che esse nel trasformarsi tendono ad andare verso la regione, dove è l'elemento nel quale si sono trasformate [1]).

Vedremo in seguito, quanta importanza ha sullo sviluppo delle teorie dello spazio, specie nella teoria di Aristotele, il concetto della gravità e della leggerezza assoluta.

D.

Il concetto fondamentale, che distingue la seconda fase della dottrina platonica, è, come risulta dalle ricerche del Tocco [2]), la tendenza a introdurre " nel mondo ideale la molteplicità, che prima si credeva esclusiva del mondo sensibile ", e la tendenza ad avvicinare sempre più questi due mondi e i loro elementi costitutivi.

Nel senso che già potevasi prevedere dal Filebo, Aristotele attesta, che Platone negli " ἄγραφα δόγματα " considerò la materia come l' " illimitato " (ἄπειρον), e più precisamente come il " grande e piccolo " (μέγα καὶ μικρόν). Non bisogna, però, intendere quest' " ἄπειρον " nel senso di un'infinità spaziale. Per Platone il mondo, anche in questa seconda fase, rimane finito e di forma sferica. Almeno, noi non abbiam alcuna testimonianza, la quale ci autorizzi a credere, che, anche su questo punto, egli avesse modificato la sua teoria. Piuttosto, come il Bäumker giustamente deduce [3]) dalle spiegazioni di Aristotele, sotto quell' " ἄπειρον " bisogna intendere l'illimitato, il quale tanto riguardo all'accrescimento, quanto riguardo alla divisione ammette un progresso illimitato.

Anche, però, in questa nuova concezione la materia (ed è quello che a noi importa) è considerata come spazio [4]). Ciò non-

---

[1]) Tim. 57 *b-c*.

[2]) Op. cit. pag. 172.

[3]) Op. cit. pag. 197-198.

[4]) Met. 988 *a* 23-26, 992 *b* 1-4.

dimeno, in alcuni particolari il pensiero platonico subisce delle modificazioni. In luogo dei triangoli originari, pare, che egli abbia ammesso le linee indivisibili (γραμμαὶ ἄτομοι) [1]). Similmente pare, che abbia abbandonato la dottrina dei quattro elementi, e ne abbia invece ammessi due soli opposti ed uno intermedio [2]). Ma questo non muta in nulla la sua concezione fondamentale dello spazio.

Una grave difficoltà, invece, nasce da un'altra notizia aristotelica, secondo la quale Platone avrebbe ora ammesso, anche nelle idee, il grande e il piccolo, vale a dire la materia, l' " ἄπειρον ". Questo " ἄπειρον ", nelle idee, avrebbe la sua essenza dall'uno (ἕν). Onde sorge la necessità di definire la relazione, in cui sta l' " ἄπειρον ", come elemento delle idee, coll' " ἄπειρον ", quale elemento del mondo sensibile. La quistione, stante la scarsezza e la poca precisione dell'espressioni aristoteliche, non può risolversi definitivamente. Sembra, però, che fra essi esista una notevole differenza: ad ogni modo questa, che l'ἄπειρον del mondo ideale è inesteso, l'ἄπειρον del mondo sensibile è esteso. E probabilmente, Platone rimase su questo soggetto nella stessa indeterminatezza dei Pitagorici, i quali riguardavano lo spazio come la forma generale per cui le cose stanno l'una fuori dell'altra, nel medesimo tempo che lo riguardavano come quello che separa i numeri [3]).

Infine, riguardo allo spazio geometrico, Platone conserva la sua prima intuizione [4]).

E.

Abbiamo già innanzi accennato, che alla fisica presocratica successe la Sofistica e Socrate.

Dei discepoli di quest'ultimo Platone certamente fu il più geniale. Rispetto alle altre scuole socratiche, osserva giustamente

---

[1]) Contro questa teoria si rivolge Aristotele. *De Gen.* 320 *b* 14-15.

[2]) Baeumker 201. Susemihl II. 555.

[3]) Susemihl. Op. cit. 245-48.

[4]) Met. 987 *b* 28-29.

il Bäumker [1]), che, se scomparvero quasi del tutto dinanzi allo spirito originale di Platone, esse hanno un' importanza ancora minore riguardo al concetto della materia, e, quindi, dello spazio, di cui noi ora ci occupiamo. Ciò evidentemente per la preferenza esclusiva data alle ricerche gnoseologiche ed etiche.

Onde dei pensatori, che precedettero Aristotele, non rimane che far menzione di Archita, se, come tutto fa credere, il passo relativo allo spazio, riportato da Eudemo [2]), appartiene realmente a lui. — In questo passo Archita cerca di dimostrare l' infinità del corpo, onde nasce l' infinità dello spazio; ed usa il seguente argomento.

Posto al termine estremo, per esempio il cielo immobile, posso io distendere, o no, la mano o il bastone al di fuori? Sì: perchè sarebbe assurdo il non poterli distendere. — Se, dunque, distendo il bastone o la mano, il di fuori sarà o corpo, o spazio. — Si proceda allo stesso modo per ogni limite successivo, ponendo per ognuno di questi lo stesso quesito. In tal caso, vi sarà sempre qualche cosa nella quale il bastone può estendersi; ed è chiaro, perciò, che questa cosa è infinita. — Se essa è corpo, rimane dimostrato ciò che si voleva dimostrare. — Se, invece, è spazio (τόπος), ed è spazio ciò in cui vi è un corpo o vi potrebbe essere; e se ciò che è in potenza, bisogna ammetterlo, nelle cose eterne, come realmente esistente (ὡς ὄν); a questo modo tanto il corpo, quanto lo spazio sono una cosa infinita.

Se, ripetiamo, i concetti, espressi nell'argomento or esposto, sono veramente di Archita, egli ebbe la seguente concezione dello spazio:

lo spazio è ciò in cui è, ovvero può essere un corpo, ed è infinito.

In tal modo, egli viene a considerare lo spazio come esistente di per sè, separato dal corpo. Onde, sotto questo rispetto, si avvicina in gran parte all' intuizione democritea.

---

[1]) Op. cit. pag. 207-208.

[2]) *Simpl. Phys.* 108 *r*, 15-22.

III.

Fin dal principio di questa ricerca abbiam detto, che il problema della nozione dello spazio non si pone direttamente nella fisica prearistotelica. Se ne parlò, solo perchè esso era strettamente legato col problema della costituzione del mondo.

Ciò che si presentava allo sguardo dei primi *fisiologi* era il " σῶμα αἰσθητόν ". Anassimandro ed Anassimene se l'immaginarono come uno, quindi, come continuo ed infinito. Lo spazio non fu riguardato che come luogo di questo corpo.

D'altra parte, Pitagora ed i suoi primi discepoli divisero il mondo in due, l'" οὐρανός " ed il " κενόν ". Lo spazio, quindi, era il vuoto, ed era infinito. Però il vuoto era apparente, perchè, sotto di esso, Pitagora intendeva l'aria: e, allo stesso modo, era apparente l'infinità, perchè l'ἄπειρον era uno dei due termini d'un sistema dualistico. Ad ogni modo, due termini eran posti, il " σῶμα αἰσθητόν " ed il " κενόν ".

Riguardo al primo, tutta la lunga polemica della scuola eleatica dimostrò, che l'essere corporeo, quale ci è presentato dai sensi, è un'illusione. Protagora, poi, aggiunse, che le sensazioni sono solamente soggettive. Di qui la scuola atomistica concluse: le qualità sensibili hanno solo un valore soggettivo: l'ente corporeo, l'ente reale non ha che la figura.

Riguardo al secondo termine, Anassagora dimostrò, che il " κενόν ", lo spazio non può essere l'aria. Zenone dimostrò, che lo spazio non può essere un ente. Di qui la scuola atomistica concluse: il " κενόν ", lo spazio è il non ente: lo spazio è il vuoto assoluto. — Leucippo e Democrito aggiungono, che questo è infi-

nito: e, qui, l'infinito, tolta la difficoltà del dualismo fisico dei Pitagorici, ha acquistato il suo vero valore.

Con Platone entra in campo un terzo elemento: l'idea, l'esistenza ideale. Democrito aveva detto: l'ente reale corporeo non ha che la figura. Platone, avendo incluso tutta la realtà dell'essere nelle idee, disse: l'ente corporeo è soltanto una figura. — Egli, però, negava il vuoto: quindi, il sostrato di queste figure non può essere che lo spazio, ossia l'estensione secondo tutte e tre le dimensioni, lunghezza, larghezza, profondità. — Ma questa posizione non fu da lui presa nettamente: da alcune espressioni pare, talvolta, che egli ammetta il vuoto ed in esso le figure.

Questo ci sembra lo sviluppo genetico e storico della nozione dello spazio nella fisica prearistotelica [1]).

Due, quindi, sono le soluzioni principali:

a) lo spazio è il vuoto assoluto, il puro non ente;

b) lo spazio è l'estensione secondo tutte e tre le dimensioni, e partecipa, in un certo qual modo, all'ente.

Le antiche concezioni, però, non furono del tutto abbandonate. Pare che i Pitagorici, all'infuori di Xuto e di Ecfanto (i quali accettarono la fisica democritea) [2]), abbiano mantenuta la dottrina dell' " ἄπειρον = ὄν ". Similmente, i seguaci degli antichi ionici mantennero la dottrina di costoro.

Con Aristotele la cosa cambia aspetto. Egli pone esplicitamente il problema: lo spazio è, o non è? E come è? E che cosa è? — Presso di lui la teoria dello spazio, invece di essere una conseguenza della sua concezione fisica, ne è anzi uno dei presupposti. Infatti, egli concepisce la natura (φύσις) come principio del movimento (ἀρχὴ τῆς κινήσεως); e aggiunge, che, senza lo spazio (oltre la grandezza) e il tempo, il movimento è impossibile. Bisogna dunque, egli conclude, esaminare, prima di tutto, ciascuna di queste cose.

Abbiam detto, che Aristotele pone esplicitamente il problema sull'essenza dello spazio. Egli, però, per ispazio intende, come

---

[1]) Lo spazio geometrico, presso Platone, si riferisce alla teoria delle idee.

[2]) Vedi Offner. Op. cit. 395-396, e Phys. IV, 9, 216 *b* 23-26.

apparirà dalla nostra esposizione, solo il luogo del corpo. Sorge, quindi, inevitabile la quistione: perchè Aristotele non parla più dello spazio, ma solo del luogo del corpo? — Per rispondere adequatamente a questa domanda, bisogna esaminare la posizione che egli prende rispetto ai principii della fisica che precedette la sua, ed alla conseguente concezione del corpo.

A.

Incominciamo dalla dottrina degli Atomisti, secondo la quale lo spazio è il vuoto assoluto. Aristotele la rigetta completamente.

Egli nota, anzitutto, che bisogna abbandonare il metodo critico usato da Anassagora, il quale, come abbiamo già visto più volte, cercava di dimostrare, che il vuoto non esiste, col dimostrare che l'aria è qualche cosa. Questo argomento, infatti, poteva valere, quando si aveva soltanto il concetto del vuoto relativo: ma era del tutto inefficace adesso, che il vero concetto del vuoto assoluto erasi già formato. Onde, il problema a risolvere, osserva lo Stagirita, è il seguente: oltre i corpi, esiste, o non esiste un intervallo vuoto, diverso da questi corpi stessi (διάστημα ἕτερον τῶν σωμάτων)? [1]).

Il vuoto, soggiunge Aristotele, è stato considerato, o

a) come separato dai corpi, i quali sono in esso; o

b) come sparso nei corpi.

Bisogna, dunque, esaminare ciascuna di queste due posizioni.

a) In favore della prima ipotesi si adduce l'argomento, che, senza il vuoto, il movimento spaziale (κίνησις ἡ κατὰ τόπον) dei corpi non sarebbe. Infatti, si dice, è impossibile che il corpo si muova nel pieno, ossia che il pieno riceva un corpo. Se lo ricevesse, e, quindi, vi fossero due corpi nello stesso luogo, il pieno potrebbe ricevere quanti corpi si vogliono, non essendovi alcuna ragione, che il pieno, avendo ricevuto un altro corpo, non possa

---

[1]) Phys. 212 *b*, 32.

riceverne un altro ancora, e così di seguito; perchè un corpo solo è pieno allo stesso modo che due. Ma allora accadrebbe, che un corpo piccolissimo riceverebbe un corpo grandissimo, il corpo grande essendo formato da molti corpi piccoli; e che un corpo, ricevendo molti corpi eguali a se stesso, riceverebbe anche corpi a sè diseguali: poichè più corpi eguali ad un altro, riuniti insieme, formano un corpo diseguale al primo. Ciò è impossibile: quindi, il vuoto esiste [1]).

A questo argomento Aristotele risponde, che non solo il vuoto non può dirsi causa di ogni movimento, poichè quella specie di movimento che chiamasi *mutamento* (ἀλλοίωσις), come, per esempio, il divenire caldo o il divenire bianco, appartiene anche al pieno, senza alcun bisogno del vuoto; ma anche che il vuoto non è necessario a spiegare neppure il movimento spaziale. E invero è possibile, che i corpi passino a vicenda l'uno nel luogo dell'altro, senza che per questo sia d'uopo ammettere degli intervalli vuoti oltre i corpi stessi, come si vede nei moti circolari dei corpi continui e dei corpi liquidi [2]).

Aristotele, però, non si ferma a questo punto; ma cerca di dimostrare; che

1) il vuoto non può essere causa del movimento spaziale; e che, anzi,

2) ammesso il vuoto, il movimento spaziale è impossibile.

1) — Riguardo al primo assunto, egli adopera i seguenti argomenti. — I corpi semplici hanno, per propria natura (φύσει), ciascuno un dato movimento (φορά). Alcuni, come il fuoco, vanno in *su*, verso l'estremo, altri, come la terra, vanno in *giù*, verso il centro. Tuttavia, di questo movimento è causa non il vuoto, bensì la natura dei corpi [3]). — Inoltre, se si ammette il vuoto come luogo privo

---

[1]) *Phys.* 213 *b*, 5-12.

[2]) *Phys.* 214 *a*, 27-32. Questa è la teoria platonica, detta da lui « περίωσις », e divenuta poi famosa sotto il nome di « ἀντιπερίστασις ». Quest'ultimo nome le fu dato dallo Stagirita.

[3]) *Phys.* 214 *b*, 12-17.

di corpi, il corpo, che, poi, vi si mette, verso dove può muoversi per opera del vuoto? Infatti, è impossibile, che si muova in tutte le direzioni; e il vuoto, in quanto vuoto, non può dare alcuna differenza di movimento, non avendone in se stesso alcuna. — D'altra parte, quel corpo dove può star fermo (μενεῖ)? Non vi è alcuna ragione, per cui esso debba stare in un punto piuttosto che in un altro, non possedendo il vuoto alcuna diversità intrinseca [1]).

Ammesso, dunque, il vuoto separato e i corpi, che, poi, sono in esso, è chiaro, che il vuoto non è causa del loro movimento, come neanche è causa della loro quiete. — Anzi non è neppur esatto il dire, che, ammesso il vuoto separato, il corpo, e, quindi, tutte le sue parti siano, poi, in esso (ἐνέσται): giacchè le parti, a meno che non siano separate dal tutto, non sono nel vuoto ma nel tutto [2]).

2) — Nè qui finiscono le difficoltà. Si può dire, per contrario, che, ammesso il vuoto, il movimento diviene impossibile.

E, invero, il movimento si divide in due specie: quello secondo natura, e quello contro natura. Quest'ultimo è posteriore all'altro, e ne implica sempre l'esistenza. Ora, come è possibile un movimento secondo natura nel vuoto, e nel vuoto infinito? Il movimento secondo natura è differente *(su* o *giù)*, onde implica una differenza naturale. Invece, il vuoto, in quanto vuoto, in quanto non ente, non

---

[1]) *Phys.* 214 *b*, 17-35.

[2]) Questo ci pare il vero significato dell'argomento e della spiegazione di esso che si trovava solo in alcune edizioni (ἀντίγραφα), come attesta Simplicio. Simplicio, poi, intende, che Aristotele voglia far notare le difficoltà che sorgono dall'ammettere che il tutto è nel luogo, mentre anche le parti sono, non meno del tutto, nel luogo, onde ciascuna di queste dovrebbe avere un luogo separato, e, quindi, vi sarebbero più luoghi in un luogo. Ma ci sembra che tale interpretazione non abbia nulla a che fare col contesto dell'argomentazione di Aristotele. Questi, infatti, vuol dimostrare, che il vuoto non è causa del movimento dei corpi che sono in esso: e, dopo averlo dimostrato coi due suddetti argomenti, aggiunge, che non si può neppur dire, che i corpi sono nel luogo separato: perchè, altrimenti, anche le parti dei corpi dovrebbero essere nel luogo, o nel vuoto, ed esse, invece, sono nel tutto (cfr. dopo, pag. 75-76).

ha alcuna differenza di *sopra* e di *sotto:* perchè, come del nulla in genere non vi ha alcuna differenza, così anche del non essere; e di più, in quanto infinito, il vuoto non può avere nè sopra, nè sotto, nè mezzo. Dunque, o non vi è affatto movimento secondo natura, o non vi è il vuoto [1]).

Inoltre. Un corpo, lanciato in alto o in basso, si muove o pel passare, a vicenda, dei corpi l'uno nel luogo dell'altro (ἀντιπερίστασις), ovvero per la ragione che l'aria, urtata, produce un movimento più veloce di quell'altro movimento, per cui il corpo si muoverebbe verso il luogo suo proprio. Nel vuoto, invece, non avviene nè l'una cosa, nè l'altra: non l'ἀντιπερίστασις, perchè questa escluderebbe appunto il vuoto: non il movimento dell'aria, perchè nel vuoto aria non ce n'è. Dunque, nel vuoto non sarebbe possibile altro movimento, che quello fatto per mezzo della trazione: il che è contrario all'esperienza [2]).

Ancora. Ammesso il vuoto (il quale è uniforme), non si potrebbe assegnare, poi, la ragione, perchè un corpo, mosso, debba arrestarsi in un dato punto. Perchè, infatti, piuttosto qui, che là? Di modo che un corpo nel vuoto o dovrebbe stare sempre in quiete, ovvero, quando non vi fosse un ostacolo, dovrebbe muoversi all'infinito [3]).

Infine. È manifesto, che un corpo si muove verso il rarefatto (μανόν), perchè questo cede di più. Ora, nel vuoto, essendo questo egualmente rarefatto in tutte le direzioni, il corpo dovrebbe muoversi simultaneamente secondo tutte le direzioni. Il che è impossibile [4]).

Questo gruppo d'argomenti, tratti dalle leggi del moto come erano stabilite dalla fisica di quei tempi, provano, che, ammesso il vuoto, il movimento diviene impossibile. Vi sono, però, altri argomenti, i quali conducono al medesimo risultato, ma i quali son

---

[1]) *Phys.* 215 *a,* 1-14.
[2]) *Phys.* 215 *a,* 14-19.
[3]) *Phys.* 215 *a,* 19-22.
[4]) *Phys.* 215 *a,* 22-24.

tratti dalle leggi del moto, in relazione alla gravità del corpo, e dalla velocità.

Aristotele parte dal principio, che il corpo non supera il vuoto secondo nessuna proporzione, precisamente come di nessuna proporzione supera il numero il nulla. Di ciò adduce la seguente ragione. La cosa che supera (τὸ ὑπερέχον) è formata dalla differenza in più (ὑπεροχή) e dalla cosa superata (τὸ ὑπερεχόμενον): come per esempio, quattro, superiore, di uno, a tre, è formato dalla cosa superata, tre, e dalla differenza, uno. — Onde si avrebbe, nel caso si ammettesse una proporzione fra il corpo e il vuoto, che il corpo sarebbe formato dal corpo stesso più il vuoto, come il numero sarebbe formato dal numero stesso più il nulla. Il che è impossibile [1]).

Ciò premesso, egli dice: supponiamo, che un dato corpo di una data pesantezza si muova. La differenza della sua velocità dipende o dalla differenza del mezzo attraverso cui si muove, come, per esempio, se questo mezzo è l'aria, l'acqua o la terra; ovvero dalle mutazioni che hanno luogo in esso corpo che si muove, come, per esempio, se, rimanendo le altre cose invariate, la sua pesantezza o la sua leggerezza diventino maggiori o minori [2]). — Esaminiamo il primo caso. Immaginiamo, che un corpo del peso A si muova attraverso B in un tempo Γ; e che lo stesso corpo A si muova attraverso Δ (che poniamo sia più sottile di B) in un tempo E. Quanto più è sottile il mezzo attraverso cui il corpo si muove, tanto maggiore è la velocità, a parità delle altre condizioni, del corpo mosso: onde il tempo E starà al tempo Γ, come la densità Δ starà alla densità B. Se, quindi, poniamo, che B sia l'acqua e Δ il vuoto (che non ha alcuna densità), non vi può essere più alcuna proporzione fra Δ e B, e, perciò, alcuna proporzione fra il tempo E e il tempo Γ, ovvero, il che è lo stesso, fra il movimento E e il movimento Γ [3]). Ma, d'altra parte, sap-

---

[1]) *Phys.* 215 *b,* 12-19.

[2]) *Phys.* 215 *a,* 25-31.

[3]) *Phys.* 215 *b,* 1-12.

piamo, che ogni movimento ha sempre una proporzione con l'altro movimento; poichè il movimento è nel tempo, ed ogni tempo ha una proporzione con l'altro tempo, essendo entrambi limitati. Se, dunque, si ammette, il vuoto, il movimento diviene, rispetto alle sue leggi, impossibile [1]).

Qualora, poi, prosegue Aristotele, si voglia ammettere nel vuoto un movimento determinato, e quindi proporzionale ad un altro movimento, si va incontro ad un altro assurdo. Supponiamo, che una quantità di vuoto Z sia eguale ad una grandezza Δ; e che un corpo A attraversi Z in un tempo H, e Δ in un tempo E. Si avrà, allora, la proporzione:

$$Z : \Delta :: H : E$$

perchè un corpo sta ad un altro, come il tempo impiegato ad attraversare il primo, sta, a parità delle altre condizioni, al tempo impiegato ad attraversare il secondo [2]). — Aristotele non lo dice espressamente, ma è chiaro che vuol indicare, che il vuoto diventa corpo. — Ora, quanto più Z diventa sottile, tanto più H diventa piccolo; ossia la velocità del corpo mosso aumenta. Se Z diventa vuoto, la velocità diventa massima. Ma noi, appunto, avevamo supposto, che Z fosse vuoto, e che A lo attraversasse in un tempo H. Vuol dire, dunque, che, in questo caso, un corpo attraverserebbe nello stesso tempo il pieno ed il vuoto. Il che è assurdo. In altri termini, un movimento determinato, vale a dire proporzionato ad un altro, nel vuoto, porta per conseguenza, che il vuoto diventa corpo, e che, quindi, un corpo attraversa nello stesso tempo un mezzo pieno ed un mezzo vuoto. Il vuoto, dunque, rende impossibile il movimento [3]).

Esaminiamo, ora, il secondo caso della differenza della velocità di un corpo: vale a dire il caso, in cui tale differenza dipende dalla maggiore o minore pesantezza o leggerezza del corpo stesso.

---

[1]) *Phys.* 216 *a*, 8-11.

[2]) *Phys.* 216 *a*, 6-7.

[3]) *Phys.* 215 *b*, 22-216 *a*, 6.

Noi vediamo, che i corpi, i quali hanno maggiore pesantezza o maggiore leggerezza di altri corpi, si muovono, a parità delle altre condizioni, più velocemente per uno spazio eguale (gli uni in *su*, gli altri in *giù*); e, in generale, nella proporzione in cui stanno fra di loro le loro masse. Nel vuoto, invece, questo è impossibile. Infatti, nel pieno la maggiore velocità è causata dal fatto, che una massa maggiore s'apre più facilmente la via attraverso di esso. Per contrario, il vuoto non offre alcun ostacolo. Ammesso, dunque, il vuoto, tutti i corpi si muoverebbero con velocità eguale. Il che è contrario all'esperienza [1]).

Di qui Aristotele conclude, che l'ammettere il vuoto conduce a conseguenze opposte a quelle che si volevan trarre dalla sua esistenza. I sostenitori del vuoto credevano, che, senza il vuoto, il movimento diviene impossibile: egli, invece, dimostra, che il movimento diviene impossibile, appunto se si ammette il vuoto.

Nè questo è tutto. Vi sono delle ragioni d'indole generale, le quali vietano di ammettere l'esistenza del vuoto separato.

Se immergiamo un cubo nell'aria o nell'acqua, ne esce fuori tanta aria o tanta acqua, quanto è il cubo. Nel vuoto, invece, non può uscir fuori nulla, appunto perchè il vuoto non contiene niente. Bisogna, quindi, che l'intervallo (διάστημα), che prima esisteva di per sè nel vuoto, ora penetri nel cubo. Ma il cubo ha una grandezza sua propria (ὄγκος), eguale a questo intervallo: la qual grandezza, benchè non possa separarsi da tutte le altre qualità, pure è differente da esse. L'intervallo, dunque, occuperà la grandezza del cubo. Onde si avrà, che due cose stanno nello stesso luogo. Nè due soltanto, ma quante se ne vogliono: perchè, a quel modo che un corpo pieno ha ricevuto dentro di sè un intervallo, allo stesso modo può riceverne un altro ancora, e così di seguito [2]).

Se il cubo, poi, ha, come tutti gli altri corpi, una propria grandezza (ὄγκος), — la quale non differisce punto dall'intervallo, e, come questo, non ha alcuna qualità —, perchè ammettere, pei corpi, un intervallo oltre la loro propria grandezza?

---

[1]) *Phys.* 216 *a*, 11-26.

[2]) *Phys.* 216 *a*, 26-216 *b*, 1.

Per tutte queste ragioni, Aristotele conclude, che il vuoto separato non esiste. La prima posizione, dunque, non regge.

b) Veniamo ora alla seconda, colla quale si ammette il vuoto sparso nei corpi.

Gli argomenti, che si adducono in suo favore, sono i seguenti.

1. — Alcuni corpi si comprimono e diminuiscono di volume, come, per esempio, il vino. Le botti, invero, aventi un volume eguale a quello degli otri, ricevono il vino insieme con gli otri, senza che, per questo, alcuna quantità di vino si versi. Ciò non si può spiegare altrimenti che col supporre, che il vino comprima gli spazi vuoti che ha dentro di sè [1]).

2. — Del pari, l'accrescimento (αὔξησις) dei corpi implica di necessità l'esistenza del vuoto: poichè il nutrimento, causa dell'accrescimento, è un corpo, ed è impossibile che due corpi stiano nello stesso luogo [2]).

3. — Lo stesso dicasi della cenere: questa, se è di una quantità eguale al volume di un vaso, accoglie in sè stessa tanta acqua, quanta ne riceverebbe il vaso stesso, qualora fosse vuoto [3]).

4. — Finalmente, si può dire in generale, che l'esistenza del vuoto è resa necessaria dalla rarefazione (μάνωσις) e dalla condensazione (πύκνωσις). Invero, senza il raro e il denso, è impossibile la compressione dei corpi: e, senza tale compressione, si hanno queste conseguenze: o

α) non vi è affatto movimento; o

β) il tutto è sempre in continuo movimento, perchè un corpo urtato metterebbe in movimento tutti gli altri; oppure

γ) un corpo, trasformato in un altro, quando ritorna allo stato primitivo, deve aver sempre un volume eguale a quello che aveva prima. — L'esperienza, invece, dimostra il contrario [4]).

Al primo argomento Aristotele risponde, che la compressione (πίλησις) si può spiegare coll'ammettere, che il corpo espella da

---

[1]) *Phys.* 213 *b*, 15-18.

[2]) *Phys.* 213 *b*, 18-20.

[3]) *Phys.* 213 *b*, 20-22.

[4]) *Phys.* 216 *b*, 22-30.

sè altri corpi che aveva in se stesso; come, per esempio, l'acqua, la quale caccia via da sè l'aria che era in essa [1]).

Contro il secondo argomento, egli dice, che l'accrescimento dei corpi può aver origine dal mutamento (ἀλλοίωσις), non dal vuoto, come, per esempio, quando l'acqua si muta in aria [2]).

Anche la cenere, in quel caso, si muta, dice Aristotele del terzo argomento: e aggiunge, che l'argomento dell'accrescimento e quello della cenere, intesi come vogliono i sostenitori del vuoto, creano a sè medesimi delle difficoltà. Invero, riguardo all'accrescimento, non si potrebbero fare che queste ipotesi del pari assurde: o niente cresce: o il corpo non cresce per mezzo di un corpo; o è possibile, che due corpi stiano nello stesso luogo; ovvero è necessario che tutto il corpo sia vuoto, se esso cresce da tutte le parti, e se l'accrescimento avviene per mezzo del vuoto. Similmente dicasi della cenere [3]).

Contro il quarto argomento, infine, egli osserva quanto segue. Se per raro s'intende quello che ha molti spazi vuoti separati, è chiaro, che, se, come innanzi fu dimostrato, lo spazio vuoto separato in generale non esiste, non esiste nemmeno il raro sotto questa forma. Se, invece, per raro s'intende non che vi sia un vuoto separato, ma che tuttavia un certo vuoto vi sia nei corpi (ἐνεῖναί τι κενόν), allora sorgono altre difficoltà [4]). — Prima di tutto, il vuoto sarebbe causa non di tutte le specie di movimento, ma solo del movimento in su. Infatti, dicono, che il raro è leggiero: onde chiamano il fuoco raro [5]). — In secondo luogo: il vuoto sarebbe causa del movimento, non come *ciò in cui* stanno i corpi (ὡς ἐν ᾧ), ma a modo degli otri, i quali col loro muoversi in su, muovono in su quello che loro è attaccato [6]). Di qui, anzi, nascono

---

[1]) *Phys.* 214 *a,* 34-214 *b,* 1.
[2]) *Phys.* 214 *b,* 2-3.
[3]) *Phys.* 214 *b,* 3-10.
[4]) *Phys.* 216 *b,* 30-34.
[5]) *Phys.* 216 *b,* 34-217 *a,* 1.
[6]) *Phys.* 217 *a,* 1-3.

due assurdi. Il primo è, che si attribuisce al vuoto un movimento spaziale. Il secondo è, che vi sarebbe un vuoto del vuoto. Infatti: se il vuoto si muove, per propria natura, in su, esso sta su, come in suo proprio luogo: ma il luogo di un corpo è appunto il vuoto: dunque, il vuoto starebbe nel vuoto [1]. — Inoltre, col vuoto è impossibile spiegare il movimento in giù, perchè esso si muove sempre in su [2]. — E, d'altra parte, se un corpo, quanto più è rarefatto, e quindi quanto più è vuoto, tanto più si muove in su, è chiaro che il vuoto, per se stesso, si muoverebbe colla massima velocità. Questo movimento, invece, è impossibile; perchè, come nel vuoto tutti i corpi sono immobili, così è immobile anche il vuoto. Infatti, già innanzi si è detto, che ogni movimento è proporzionato ad un altro: il vuoto, per contrario, non ha alcuna proporzione col corpo: quindi, esso non può muoversi [3].

Di qui Aristotele conclude, che neanche la seconda concezione del vuoto, come sparso nei corpi, può accettarsi.

Riassumendo, adunque, è chiaro, che Aristotele respinge la dottrina atomistica, la quale ammetteva l'esistenza dello spazio, come vuoto assoluto.

---

[1] *Phys.* 217 *a*, 3-5.
[2] *Phys.* 217 *a*, 5-6.
[3] *Phys.* 217 *a*, 6-10.

Nota. Nondimeno Aristotele aggiunge, che le difficoltà, sollevate dai sostenitori del vuoto, esistono realmente. È vero, infatti, egli dice, che senza la compressione e, quindi, senza la rarefazione e la condensazione bisogna ammettere queste conseguenze: o nulla si muove; ovvero un corpo, urtato, mette in moto tutti gli altri; ovvero ogni corpo, tornando da un altro alla sua forma primitiva, riprende lo stesso volume di prima. Nè vale ricorrere alla teoria dell' ἀντιπερίστασις per eliminare le difficoltà su accennate: perchè non ogni movimento è circolare, ma vi sono anche movimenti in linea retta. — È, dunque, necessario ammettere la rarefazione e la condensazione: solo bisogna spiegarle altrimenti. La spiegazione, data da Aristotele, è ricavata dalla sua teoria della materia. Secondo lo Stagirita, la materia degli opposti, come caldo e freddo, e, in genere, di tutte le altre opposi-

B.

Veniamo, ora, ad esaminare la posizione, che prende Aristotele rispetto alla dottrina platonica dello spazio. Egli combatte e rigetta anche questa.

Lo Stagirita comincia dall' osservare, che, dall' esposizione del Timeo [1]), non appar manifesto, se Platone abbia separato il ricettacolo (τὸ πανδεχές) dagli elementi: perchè, da una parte, il dire che il sostrato (τὸ ὑποκείμενον) è prima degli elementi, come l' oro è prima delle figure auree, non è sufficiente a stabilirne la separazione; e, dall' altra parte, non può affermarsi, che i piani siano essi la nutrice e la materia prima.

A chiarezza, però, della nostra successiva esposizione, dobbiam notare, che, qui, Aristotele, come d' altronde spesso gli succede, cerca la risposta ad una domanda, che Platone non si aveva punto fatta. Il problema, di cui Aristotele vorrebbe trovare la soluzione nel Timeo, è il seguente: oltre i diversi ed opposti elementi (del mondo sensibile) esiste una materia comune a questi elementi, ma separata da essi? [2]) Platone, invece, aveva semplicemente ricercato,

---

zioni naturali, è una sola. Essa dall' essere in potenza diventa essere in atto; e, inoltre, non ha un' esistenza separata, ma si mostra diversa per le diverse forme che riceve. Così, per esempio, quando dall' acqua nasce l' aria, e questa assume un volume maggiore, la materia dell' aria non diventa maggiore col ricevere in se stessa qualche altra cosa, ma col divenire in atto quello che essa era in potenza. In generale, quindi, il denso e il raro sono lo stesso, e la loro materia è del pari la medesima: il denso, però, oltre all' essere in atto denso, è anehe, in potenza, raro; e così il raro, oltre all' essere in atto raro, è anche, in potenza, denso. Quindi, la cosa si riduce ad un semplice passaggio dall' atto alla potenza, e dalla potenza all' atto; e la difficoltà è tolta.

[1]) *De Gen.* 329 *a*, 13-14.

[2]) *De Gen.* 329 *a*, 8-10.

quale fosse la parte costante, e quale la parte mutabile del mondo sensibile; e aveva affermato, che la parte costante è costituita dallo spazio, dalla " χώρα ", e la parte mutabile dai così detti quattro elementi, aria, acqua, terra, fuoco. Egli ridusse questi ultimi a semplici figure spaziali, geometriche. Onde l'unico problema, a risolvere era, per lui, quello della relazione in cui stanno fra di loro queste due parti rispetto al mondo sensibile: vale a dire, se entrambe concorrono a formare i corpi, e questi nascono dalla limitazione della " χώρα " per mezzo dei piani-limiti, ovvero i corpi sono costituiti solamente dai detti piani, e la " χώρα " li riceve, presso a poco, come il vuoto democriteo riceve gli atomi.

Noi sopra abbiam notato, che, su questo punto precisamente, il pensiero platonico è indeciso; e che, sebbene il complesso della sua teoria conduca alla prima soluzione, pure Platone accenna chiaramente anche alla seconda. Aristotele riproduce, in luoghi diversi, entrambe le soluzioni; ed ora [1]) dice, che, per Platone, i corpi sono formati *dai* piani e *dallo* spazio; ora, invece, identifica la " χώρα " di Platone col vuoto di Democrito [2]).

È sotto questo secondo aspetto, che egli la combatte.

E poichè Aristotele ha identificato lo spazio di Platone col vuoto degli atomisti, è naturale, che egli rivolga contro di esso la medesima critica. E in realtà, egli dice, che Platone non può, come fu dimostrato per Democrito, trarre argomento dal movimento spaziale; che, in questo spazio vuoto, i corpi, che, poi, vi entrano, non possono nè muoversi, nè star fermi; che, infine, non può dirsi

---

[1]) *De Cael.* 308 *b*, 10-12 ἔκ τινων γὰρ τῶν αὐτῶν εἶναι πάντα σώματα καὶ μιᾶς ὕλης, ἀλλ' οὐ δοκεῖν.

[2]) *Phys.* 214 *a*, 12-16; *Phys.* 214 *a*, 22-25. Che, poi, in questi luoghi egli voglia riferirsi esclusivamente al suo maestro, è provato dalle caratteristiche da lui attribuite al « κενόν ». Dice, infatti, « (κενὸν λέγεσθαι) ἄλλον δὲ τρόπον ἐν ᾧ μὴ τόδε τι μηδὲ οὐσία τις σωματική; e noi abbiam veduto, che, per Platone appunto, i corpi non erano un « τόδε », ma un « τοιοῦτον », e similmente non una « οὐσία », ma una « γένεσις ». La cosa, ci sembra, non possa ammettere alcun dubbio.

neppure, che i corpi sono nello spazio, perchè altrimenti anche le parti dei corpi dovrebbero essere nello spazio: queste, invece, sono nei corpi. — Siccome, però, Platone considerava lo spazio come materia dei corpi, Aristotele osserva contro di lui, che la materia dei corpi non può esser separata da questi: mentre egli, per contrario, stima lo spazio vuoto come separato.

La critica della costituzione dei corpi per mezzo di piani è ancora più minuta e rigorosa, e, per noi, anche più importante; poichè ci permette di determinare, come Aristotele giudicasse questa seconda teoria dello spazio, vale a dire la riduzione del corpo alla semplice estensione.

La teoria platonica, egli dice, va, da una parte, contro le verità matematiche, e, dall'altra, contro le proprietà fisiche dei corpi stessi. — Sotto il primo aspetto, è da notare, che, se i corpi si compongono di piani, questi si comporranno di linee, e le linee di punti: si avranno, quindi, delle grandezze indivisibili (ἀδιαίρετα μήκη). Il che è contrario a quanto è stabilito dalla matematica, la quale prova, che ogni grandezza (μέγεθος) è sempre divisibile [1]. — Riguardo al secondo aspetto è da notare quanto segue.

Posto che i corpi sono formati da grandezze indivisibili, è chiaro, che nell'indivisibile non può esser contenuto alcun che di divisibile. Le qualità (πάθη), invece, dei corpi sono tutte divisibili, e in due modi: per specie, o per accidente; — per specie, come, per esempio, del colore si ha il bianco e il nero: per accidente, quando ciò, in cui si trova la qualità, è divisibile [2].

Più gravi sono le difficoltà che sorgono dalla pesantezza e leggerezza dei corpi.

Il punto non ha pesantezza per le seguenti ragioni.

Prima. Ogni "*grave*„ può essere "*più grave*„, ed ogni "*leggiero*„ può essere "*più leggiero*„ di un altro: viceversa, il "*più*

---

[1]) *De Cael.* 299*a*, 1-11. Noi avremo ad occuparcene ampiamente, quando tratteremo della nozione del tempo presso Aristotele.

[2]) *De Cael.* 299*a*, 19-24.

grave „ od il “*più leggiero*„ non è necessariamente grave o leggiero; a quel modo che il grande è sempre maggiore, ma il maggiore non è sempre grande, poichè molte cose, essendo in sè piccole, sono, nondimeno, maggiori di alcune altre. Se, dunque, quando il grave è più grave, è necessario che sia maggiore per gravezza, è chiaro che ogni grave è divisibile. Il punto, per contrario, è indivisibile [1]).

Seconda. Il grave è il “*denso*„, il leggiero è il “*raro*„; e il denso differisce dal raro per avere, in volume eguale, materia maggiore. Se, dunque, il punto è grave e leggiero, sarà anche denso e raro. Ma il denso è, per la sua natura anzidetta, divisibile; il punto, invece, è indivisibile [2]).

Terza. Ogni grave è ora “*molle*„, ora “*duro*„. Molle è quello che cede in se stesso: duro è quello che non cede. Ma quello, che cede, è divisibile. Il punto, dunque, se è grave, è anche molle, e, quindi, divisibile. Esso, invece, è indivisibile [3]).

Se, dunque, il punto non ha gravezza, non ne avranno nemmeno le linee e i piani: quindi nemmeno i corpi. L'esperienza, invece, dimostra, che tutti i corpi, o, almeno, alcuni di essi, come l'acqua e la terra, sono gravi. I corpi, quindi, non possono essere composti di punti, di linee, di piani [4]).

D'altro lato, però, se si ammette, che i corpi sono composti di punti, accade talvolta che i punti sono gravi: il che contraddice alla loro natura di essere indivisibili. — Infatti: un grave è maggiore di un altro grave per gravezza. Se, quindi, ammettiamo, che un corpo di quattro punti sia grave, un corpo di cinque punti sarà più grave; ed, essendo più grave di un grave, sarà più grave per gravezza. Ora, se da questo corpo più grave togliamo una gravezza eguale a quella del corpo meno grave, la parte, che rimane, sarà anche essa grave. Ma il corpo più grave era di cinque punti, il

---

[1]) *De Cael.* 299 *b*, 1-7.
[2]) *De Cael.* 299 *b*, 7-11.
[3]) *De Cael.* 299 *b*, 11-15.
[4]) *De Cael.* 299 *a*, 24-30.

corpo meno grave era di quattro. Tolta, quindi, dalla gravezza cinque la gravezza quattro, rimarrà la gravezza uno. Vale a dire, il punto sarà grave [1]). — Inoltre, se si ammette, come fa Platone, che la maggiore gravezza dei corpi, composti di piani, dipende dal maggior numero dei piani stessi, è chiaro, che i piani, e, quindi, le linee e i punti sono gravi. Altrimenti, aumentando di numero, essi non potrebbero aumentare la gravezza del corpo [2]). Che se, poi, si volesse spiegare la maggiore o minore gravezza coll'ammettere che la terra è grave, e il fuoco è leggiero, si avrebbe, che i piani della terra sarebbero più pesanti di quelli del fuoco, e che, in generale, dei piani e, quindi, delle linee e dei punti alcuni sono gravi, altri leggieri [3]).

Ma le difficoltà non finiscono qui: ve ne sono anche riguardo alla composizione di detti piani.

Infatti: è assurdo il dire, che i piani si compongono solamente secondo la linea; — giacchè, come noi abbiam visto, Platone ammetteva, per esempio, riguardo al tetraedro, che i piani si componessero, volta per volta, in tre in modo da formare un angolo solido, congiungendosi evidentemente solo per *la linea che limita ciascun piano*. Per contrario, come una linea si congiunge ad un'altra non soltanto secondo lunghezza (κατὰ μῆκος), vale a dire sovrapponendosele, ma anche secondo larghezza (κατὰ πλάτος), vale a dire intersecandola, lo stesso deve dirsi anche dei piani. Se, quindi, i piani possono comporsi anche secondo larghezza, vale a dire l'uno intersecando l'altro piano, avverrà, che vi saranno dei corpi, i quali non sono elementi, ossia non sono nessuna delle figure assegnate da Platone all'aria, acqua, terra, fuoco; le quali figure si ottengono col comporre i piani secondo lunghezza, ossia secondo la linea che limita ciascun piano, in modo da formare un angolo solido. Di più, questi corpi non sono nemmeno composti

---

[1]) *De Cael.* 299 *b*, 15-23.

[2]) *De Cael.* 299 *b*, 32-300 *a*, 3.

[3]) *De Cael.* 300 *a*, 3-7.

da elementi, non potendo chiamarsi elementi, nel senso voluto da Platone, i piani congiunti insieme secondo larghezza [1]).

Poi, se si ammette, che il punto ha verso la linea la stessa relazione che la linea ha verso il piano, e il piano verso il corpo; e che d'altra parte i piani, che compongono il corpo, si sciolgono; si ha, che anche le linee e i punti possono sciogliersi: onde sarebbe possibile, che vi fossero solo punti, ma non corpi: vale a dire non vi sarebbe più alcuna grandezza, o questa potrebbe esser tolta [2]).

La critica fatta sinora riguarda la teoria in generale: ma Aristotele esamina anche uno dei punti speciali più importanti, la generazione degli elementi.

Contro la dottrina platonica egli osserva quanto segue.

Anzi tutto, è assurdo il dire, che vi sia un elemento, la terra, il quale non si tramuti negli altri: giacchè l'esperienza insegna, che tutti gli elementi si tramutano gli uni negli altri [3]).

In secondo luogo, anche negli elementi che si sciolgono, non vien punto determinato da leggi l'assestamento dei triangoli l'uno accanto all'altro (παραιώρησις). E questo accade pure nel tramutarsi degli elementi, per la ragione che sono composti di triangoli diseguali per numero [4]).

Infine, in quell'ipotesi, si deve affermare, che la generazione non ha origine da un corpo, ma bensì da piani [5]). — Che anzi, prosegue Aristotele, il paragone del " πανδεχές " e degli elementi alla massa d'oro e alle figure auree, e il dire che il " πανδεχές " riceve gli elementi, come la massa d'oro riceve le figure auree, è esatto solamente, quando si tratta della trasformazione degli elementi (ἀλλοίωσις), non però quando si tratta di vera generazione: poichè, in questo caso, è impossibile indicare ciò da cui una cosa è divenuta [6]).

---

[1]) *De Cael.* 299 *b,* 23-31.
[2]) *De Cael.* 300 *a,* 7-12.
[3]) *De Cael.* 306 *a,* 1-15.
[4]) *De Cael.* 306 *a,* 20-23.
[5]) *De Cael.* 306 *a,* 23-25.
[6]) *De Gen.* 329 *a,* 15-16.

Qui termina la critica speciale della dottrina platonica. Aristotele, però, s'innalza ad un grado ancora più elevato; e combatte, in generale, la figurazione (σχηματίζειν) dei corpi semplici, ossia degli elementi. Evidentemente, con ciò egli viene a negare, che la natura, l'essenza (οὐσία) dei corpi sia costituita dalla figura, e, quindi, dall'estensione: vale a dire, viene a negare il fondamento stesso di tutta la fisica platonica e democritea.

A sostegno della sua tesi, Aristotele adduce le seguenti ragioni.

Ammesso che i corpi semplici abbiano ciascuno una figura determinata, accade, in primo luogo, che il tutto non è pieno interamente. Difatti, nei piani tre figure soltanto possono riempire lo spazio, il triangolo, il quadrato e l'esagono, e nei solidi due, la piramide e il cubo. In quell'ipotesi, invece, bisogna ammettere un numero maggiore di figure, poichè il numero degli elementi è maggiore: e di qui avviene, che, ammesse delle figure diverse da quelle sole che possono riempire lo spazio, vi rimarranno in mezzo degli spazi vuoti, ed il tutto non sarà pieno in tutte le sue parti [1]).

In secondo luogo, appar chiaro dall'esperienza, che, per contrario, tutti i corpi semplici, specie l'acqua e l'aria, prendono la figura dal luogo che li contiene. E di qui si ha, che la figura dell'elemento dovrebbe nel luogo mutare, e farebbe, quindi, mutare l'elemento stesso; perchè, o l'intera sua massa non combacia perfettamente col luogo che la contiene, (come, per esempio, l'acqua e il vaso dentro del quale essa sta), e questo è contrario all'esperienza: ovvero, per combaciare, muta figura, e allora, poichè la natura del corpo dipende dalla figura, e, cambiando questa, cambia anche il corpo, l'acqua cesserà di essere acqua, e diverrà un altro corpo [2]).

In terzo luogo, ammessa l'ipotesi degli elementi figurati, bisogna ammettere pure, che questi siano corpi indivisibili. Infatti, divisa una piramide o una sfera, le parti, in cui queste sono divise,

---

[1]) *De Cael.* 306 *a*, 3-9.

[2]) *De Cael.* 306 *a*, 9-15.

non sono nè piramidi, nè sfere. — La piramide e la sfera sono le figure, che rispettivamente Platone e Democrito attribuivano al fuoco. — È necessario, dunque, conclude Aristotele, o che una parte di fuoco non sia fuoco, e vi sia qualche cosa prima dell'elemento: il che è impossibile, perchè ogni cosa o è elemento, o è composta di elementi; ovvero che quei corpi siano indivisibili. Questo, però, contraddice alle scienze matematiche, le quali ammettono, che non solo ciò che è sensibile, ma anche ciò che è intelligibile possa dividersi [1]).

Infine, come è possibile, che nascano la carne, le ossa, o qualunque altro corpo continuo? Difatti, un corpo continuo non può nascere dagli elementi, poichè ciò che è continuo non ha origine da una *composizione* (σύνθεσις) di parti: e, per la stessa ragione, non può nascere dai piani, i quali sono, alla loro volta, *composti* di triangoli. — Di qui lo Stagirita deduce, che l'ipotesi degli elementi figurati mena a negare, che la generazione abbia origine da enti [2]).

D'altra parte, le figure dei corpi mal s'accordano colle qualità, colle potenze e coi movimenti dei corpi stessi; quantunque esse siano state determinate appunto in relazione a queste qualità, a queste potenze, a questi movimenti.

E, invero, dice Aristotele: poichè il fuoco si muove facilmente, ed ha la potenza di riscaldare e di bruciare, alcuni (Democrito) gli dettero la figura di sfera, altri (Platone) quella di piramide. — Queste figure sono, secondo costoro, le più mobili, perchè toccan meno la superficie degli altri corpi nel loro movimento, e perchè di esse, meno che delle altre, può dirsi, che si sono già mosse, e che, quindi, stanno ferme. Hanno, poi, la massima potenza di riscaldare e di bruciare, perchè tutta la figura è angolo, quest'angolo è il più acuto, e, in generale, si brucia e si riscalda per mezzo degli angoli [3]).

Orbene: è da osservare, che, anche ammesso che, tra le figure, queste siano le più mobili, tuttavia la loro maggiore mobilità non si riferisce punto al movimento proprio del fuoco. Invero, il fuoco si

---

[1]) *De Cael.* 306 *a*, 26-306 *b*, 2.

[2]) *De Cael.* 306 *b*, 22-29.

[3]) Cfr. Tim. 58 *b*; 81 *e*.

muove in su e in linea retta: queste figure, invece, sono maggiormente mobili nel movimento circolare, nella così detta "κύλισις".— Inoltre, si dice, che la terra ha la figura di cubo, perchè riman ferma. Essa, però, non sta ferma dovunque, ma solo nel luogo proprio, e, non impedita, si allontana, movendosi, dal luogo estraneo a lei. — Lo stesso deve dirsi del fuoco e degli altri elementi. Ond'è chiaro, che, se il moto richiede una figura speciale, il fuoco, e con esso ciascuno degli altri elementi, nel luogo estraneo è sfera o piramide, e nel luogo proprio è cubo. Quindi, anche ammessa la loro ipotesi, la determinatezza e la stabilità delle figure degli elementi è impossibile [1]).

Ancora. — Se il fuoco riscalda e brucia per opera degli angoli, tutti gli elementi avranno la potenza di riscaldare e di bruciare, con la sola differenza che gli uni l'avranno maggiore, gli altri minore: giacchè tutti gli elementi hanno degli angoli, come, per esempio, l'ottaedro e il dodecaedro. Ciò, invece, è contraddetto dall'esperienza. -- Nè questo è tutto: ma vi è anche un'altra conseguenza. Anche i corpi matematici dovrebbero bruciare e riscaldare: poichè anche questi hanno gli angoli, ed anche in essi sono contenute le grandezze indivisibili, le sfere e le piramidi; specialmente se si ammette, come fanno i sostenitori degli elementi figurati, l'esistenza delle grandezze indivisibili. Se, poi, costoro rispondessero, che dei corpi, i quali hanno gli angoli, alcuni riscaldano e bruciano, altri no: in questo caso, essi dovrebbero stabilire tal differenza, e non parlare, come parlano, in generale [2]). — Inoltre, se ciò che è bruciato diventa fuoco, e il fuoco è sfera o piramide, è necessario, che ciò, che vien bruciato, diventi sfere e piramidi. Ma l'azione del bruciare del fuoco consiste nel tagliare (τέμνειν) e nel dividere (διαιρεῖν), per mezzo della sua figura, il corpo che esso brucia. È chiaro, dunque, che il dire, che la piramide (il fuoco) produce (bruciando) necessariamente delle piramidi, e la sfera produce necessariamente delle sfere, è irragionevole, ed equivale il dire, che la spada divide in ispade, e la sega in seghe.

---

[1]) *De Cael.* 307 *a*, 1-13.

[2]) *De Cael.* 307 *a*, 13-24.

Inoltre. — Non è giusto dare al fuoco la figura adatta soltanto a dividere: poichè il fuoco riunisce più che divida. E invero, divide i corpi non omogenei, e riunisce i corpi omogenei. Di più, il riunire (σύγκρισις) appartiene al fuoco di per sè, essendo proprio del fuoco il raccogliere e l'unificare; il dividere (διάκρισις), invece, gli appartiene per accidente, poichè esso dividere ha luogo solo nel riunire. Il fuoco, infatti, riunendo i corpi omogenei, ne discaccia i corpi eterogenei. Di modo che, o bisognava dare una figura per entrambe le operazioni, o piuttosto per il riunire [1]).

D'altra parte, poichè il caldo e il freddo sono contrari per potenza, è impossibile dare al freddo una figura qualsiasi. In realtà, la figura a dare dovrebbe essere contraria all'altra figura: e, invece, niente è contrario alla figura. Per questa ragione, tutti tralasciarono di dare una figura al freddo. Eppure, bisognava o darla a tutti, o a nessuno.

È bensì vero, aggiunge Aristotele, che alcuni cercano di determinare la potenza del freddo: ma essi cadono in aperte contradizioni. Sostengono, infatti, che il corpo formato da parti grandi è freddo, perchè comprime, e non penetra attraverso i pori. Ma si badi, che il fuoco penetra attraverso i pori: ed è, quindi, composto di parti piccole. Accade, dunque, ora, che il caldo e il freddo differiscono per la grandezza e per la piccolezza delle loro parti, e non più per la figura [2]). — Inoltre: se le piramidi sono diseguali per grandezza, le piramidi grandi non sono fuoco, giacchè il corpo composto di parti grandi è freddo. Di più, in questo caso, la figura non è più causa del bruciare. Il che contraddice alle precedenti affermazioni [3]).

---

[1]) *De Cael.* 307 *a*, 31-307 *b*, 5.

[2]) *De Cael.* 307 *b*, 5-16.

[3]) *De Cael.* 307 *b*, 16-18. Aristotele non dice espressamente chi sian questi filosofi, ai quali egli vuol alludere: se, cioè, siano democritei o platonici. Siccome, tuttavia, nel secondo argomento si parla delle piramidi come figura del fuoco, mentre sappiamo che la scuola atomistica dava al fuoco la figura della sfera, ci sembra probabile che Aristotele voglia alludere ai seguaci di Platone.

Da tutta questa discussione Aristotele trae la conseguenza, che gli elementi non differiscono tra di loro per la figura. Questo val quanto dire, che la proprietà fondamentale del corpo non è la figura, e, quindi, l'estensione.

C.

Abbiam visto, che Aristotele rigetta le due soluzioni principali, che il problema dello spazio aveva avuto nella fisica anteriore alla sua: vale a dire, la soluzione contenuta nel Timeo platonico, e il vuoto assoluto degli atomisti. Rimaneva, tuttavia, un'altra dottrina su questo soggetto.

I Pitagorici (noi l'abbiamo di già accennato) s'immaginavano lo spazio come un " ἄπειρον ", avente un'esistenza sua propria al di fuori del cosmo. Inoltre, Platone, nell'ultima fase della sua teoria, era venuto a concepire la materia, ossia lo spazio, come un *indefinito* [1]). È naturale, perciò, che Aristotele esamini anche questa terza concezione. Egli se ne occupa, quando viene a parlare dell'infinito; e, al pari delle altre due sopra menzionate, la respinge [2]).

---

[1]) L'infinito, però, di Platone differiva dall'infinito dei Pitagorici in ciò, che quello era un infinito di grado, questo era un infinito spaziale. Talvolta, poi, Aristotele (*Phys.* III, 206 *b*, 26-29) parla del grande e del piccolo, come se questi fossero due diversi infiniti: ma osserva a ragione il Baeumker (op. cit. 198), che, nell'infinito platonico, si deve intendere l'unica e medesima natura, la quale è capace tanto di illimitato accrescimento, quanto d'illimitata divisione.

[2]) (*Phys.* 204 *a*, 2-7). Perchè si comprenda bene l'assieme dei suoi argomenti, si noti, che Aristotele distingue cinque specie d'infinito:

a) ciò che non può essere attraversato, perchè sta nella sua natura il non essere attraversato; come, per esempio, la voce si dice invisibile, perchè, in conseguenza della sua propria natura, non può in alcun modo vedersi:

b) ciò che ammette un attraversare interminato:

c) ciò che ha, a stento, un attraversare:

d) ciò che, pur dovendo avere, per sua natura, un confine o un limite, non l'ha:

e) l'infinito per aggiungimento, o per divisione, o per entrambe le cose.

Lo Stagirita incomincia dal notare, che giustamente i Pitagorici (insieme con gli altri *fisiologi*) e Platone stesso posero l'infinito come principio: poichè ogni cosa o è principio, o viene dal principio: e questa ultima ipotesi è esclusa dal fatto, che dell'infinito non è possibile alcun principio [1]). Altrimenti, esso avrebbe un limite o un fine. Del pari giuste egli trova le altre due proprietà di essere l'infinito *indivenuto* (ἀγένητον) ed *imperituro* (ἄφθαρτον). Mentre, difatti, è necessario, che il divenuto abbia un fine, e che, in simil modo, vi sia un termine di ogni perire: tali cose, per l'opposto, contrastano apertamente alla natura dell'infinito [2]). — Ciò non di meno, Aristotele combatte la dottrina suddetta.

È impossibile, egli dice, che l'infinito sia un ente che esiste di per sè. E, invero, l'infinito non è che un'affezione (πάθος) [3]) del nu-

---

[1]) *Phys.* 203 *b*, 2-6.

[2]) *Phys.* 203 *b*, 7-10.

[3]) A proposito della voce «πάθος» il Bernays (*Grundz. d. verlor. Abhandl. d. Arist. über die Wirkung der Tragödie* Breslau 1857) cercò di stabilire fra πάθος e πάθημα la seguente differenza: (pag. 148) «πάθος *ist der* Affect *und* πάθημα *ist die* Affection», e (pag. 153) «πάθος *ist der einmalige* Affect *des Mitleides und der Furcht,* πάθημα *die dauernde* Affection». Questa interpretazione, però, non accettata dallo Spengel (*Ueber die κάθαρσις τῶν παθημάτων*. München 1859, pag. 38) e dal Liepert (*Arist. und der Zweck der Kunst.* Passau 1862, pag. 11), e accettata, con molte riserve e fin ad un certo punto, dall'Ueberweg (*Zeitschr. f. Philos. Bd. 36,* pag. 260-61), dallo Zeller (II 619. *Anm.* 2) e dal Brandis (*Handbuch*... III, 1 pag. 134. *Anm.* 281), fu discussa minutamente dal Bonitz (*Aristotelis. Studien.* V. Heft). Questi venne alla seguente conclusione: (pag. 50-51) «Ueberblicken wir den ganzen verschlungenen Weg, auf welchem wir der Entwickelung des Aristotelischen Gebrauchs von πάθος nachzugehen versuchten, so zeigt sich, dass in allen Stadien dieser Entwickelung παθήματα neben πάθη unterschiedlos gesetzt wird. Mögen durch πάθη Vorgänge überhaupt, insbesondere leidentlicher, unfreiwilliger Art, oder mögen solche Vorgänge bezeichnet sein, die das natürliche Gleichmass eines Wesens aufheben, und dasselbe mit Lust oder Leid erfüllen, oder mögen πάθη der Ausdrück sein für die Bestimmtheiten des Stoffes oder einer Substanz, oder für die consecutiven, nicht constituirenden Merkmale eines Begriffes; überall finden wir neben πάθη gelegentlich παθήματα gebraucht. Das letztere Wort ist allerdings überhaupt das ungleich seltnere, und zwar

mero e della grandezza: ma il numero e la grandezza non esistono di per sè: tanto meno, dunque, può esistere di per sè una loro affezione, cioè l'infinito [1]).

Inoltre: se l'infinito non è nè grandezza, nè numero, ma essenza di per sè, esso sarà indivisibile: perchè tutto ciò, che è divisibile, è o grandezza, o numero. E se l'infinito è indivisibile, non sarà più infinito: perchè l'infinito è divisibile [2]). — Si potrebbe dire, che, pur essendo indivisibile, è, nondimeno, infinito. Ma, allora, per infinito bisogna intendere quello che, per propria natura, non ammette alcuna divisione, alcun limite, come nell'esempio su menzionato della voce invisibile. Al contrario, essi intendono per infinito quello che ha un attraversare illimitato (ὡς ἀδιέξοδον) [3]). — D'altra parte, si potrebbe anche rispondere coll'affermare, che l'infinito è divisibile, pur essendo una essenza di per sè. Allora, però, sorgono altre difficoltà. Se l'infinito è un'essenza, si ha che l'infinito e l'essere infinito (τὸ ἀπείρῳ εἶναι) è lo stesso. E se l'infinito è divisibile, ogni parte dell'infinito sarà infinito, precisamente come ogni parte dell'acqua

---

in dem einen Gebiete dieses Gebrauchs verhältnissmässig seltener als in dem anderen: aber es ist mit ihm der Art innerhalb desselben Gedankenganges, ja desselben Satzes zur Bezeichnung derselben Sache verbunden, dass es unzulässig ist, einen begrifflichen Unterschied ziehen zu wollen, vielmehr die blosse, vielleicht unwillkürliche Variation des Ausdrückes, welche Bernays selbst für viele Stellen zugibt, überhaupt wird anerkannt werden müssen. Namentlich zur Voraussetzung, dass bei πάθημα an etwas Dauerndes, Habituelles, bei πάθος an das bloss Vorübergehende zu denken sei, fehlt in dem thatsächlichen Gebrauche, ebenso wie in den Wortformen jede Grundlage. — Dies alles gilt in dieser Unbedingtheit nur von dem Plural πάθη im Verhältniss zu παθήματα: dagegen zeigten sich für den singular πάθος einige, wie formelhaft füllgewordene Gebrauchsweisen, zu denen sich entsprechende mit πάθημα nicht nachweisen liessen, so ἡ κατὰ πάθος μεταβολή, πάθει im Gegensatze zu φύσει, κατὰ πάθος im Gegensatze zu κατὰ λόγον, obgleich in den hier in Betracht kommenden Fällen von παθήματα in dem gleichen Sinne gesprochen wird, wie von πάθη. Sehe ich recht, so zeigt sich darin, dass der Singular πάθος nicht

[1]) *Phys.* 204 *a*, 17-19.

[2]) *Phys.* 204 *a*, 8-11.

[3]) *Phys.* 204 *a*, 8-9.

è acqua. Lo stesso infinito, quindi, sarà molti infiniti: il che è assurdo [1]).

Infine, è impossibile, che l'infinito sia un essere in atto (ἐνεργείᾳ ὄν): perchè ogni essere in atto è compreso sotto la categoria del quanto, ed il quanto è finito [2]). È vero, che si potrebbe dire, che l'infinito è essenza per accidente: nel senso che accade che *un* infinito è essenza, ma non che *la* essenza sia l'infinito in modo tale, che l'essere infinito e l'essere essenza sia la stessa cosa. Ma, allora, l'infinito non sarebbe elemento degli enti in quanto è infinito: a quel modo che l'invisibile non è elemento della lingua, benchè la voce sia invisibile.

Qualunque ipotesi, adunque, si faccia, conclude Aristotele, è impossibile ammettere l'infinito come esistente di per sè [3]).

---

nur den einzelnen Vorgang (in der durch die ganze obige Entwickelung näher dargelegten Mannigfaltigkeit) bezeichnet, sondern auch collectiv verallgemeinernd gebraucht wird, während πάθημα diese collective Verallgemeinerung im Sprachgebrauche nicht erfährt: denn darauf läuft es ja doch hinaus, dass dem allgemeinen ζῆν κατὰ πάθος der Ausdrück durch den Plural παθήμασι ὑπηρετεῖν entspricht, und der μεταβολὴ κατὰ πάθος ein ἀλλοιοῦσθαι μεταβαλλόντων τῶν παθημάτων. Unverkennbar ist πάθημα bei Aristoteles überwiegend im Plural gebräuchlich, falls sich der Singular dieses Wortes, für den mir ein Beispiel nicht zu Gebote steht, überhaupt bei Aristoteles findet (in der unaristotelischen Physiognomik lesen wir den Singular I. 806 *a*, 2). Ja man kann sich schwer der Vermuthung entschlagen, so äusserlich und kleinlich dieselbe auch scheinen mag, dass für einen Casus des Plurals, nähmlich den Genetiv, die von πάθημα abgeleitete Form dem Aristoteles gebräuchlicher war, als die von πάθος, ohne dass dadurch ein Unterschied der Bedeutung beabsichtigt würde. Bedenkt man nähmlich, dass bei dem sehr häufigen Gebrauch des Plurals von πάθος sich der Genetiv des Plurals verhältnissmässig selten findet, und dass dagegen von πάθημα nicht nur überhaupt der Genetiv des Plurals verhältnissmässig sehr häufig vorkommt, sondern auch gerade an Stellen, in welchen innerhalb desselben Satzes zwischen παθήματα und πάθη variirt wird, so wird eine solche Vermuthung wenigstens als durch die Thatsachen des Gebrauches veranlasst werden ».

[1]) *Phys.* 204 *a*, 20-27.

[2]) *Phys.* 204 *a*, 28-29 e 206 *a*, 2-5.

[3]) Sulle antinomie che Aristotele scopre nel concetto dell'infinito, e sul

D.

Innanzi abbiam posto la questione, perchè Aristotele non parli più dello spazio, ma solo del luogo del corpo. Dopo quello che or ora si è detto, e dopo che si è constatata la posizione presa dallo Stagirita rispetto alle teorie dei suoi predecessori, la risposta a tal domanda ci sembra non sia difficile.

Muovendo dal " σῶμα αἰσθητόν ", da una parte si aveva separato da questo l'estensione, e, a poco a poco, si era giunti al concetto dello spazio vuoto assoluto, nel quale, tuttavia, l'estensione, come nota fondamentale, non appariva quasi più; e, dall'altra parte, col dare alle qualità sensibili un valore soggettivo e col trasportare la vera realtà in enti incorporei, extra-spaziali, si era riusciti a lasciare al corpo la sola estensione, il solo spazio figurato in questo o in quest'altro modo. — Oltre queste due concezioni fondamentali dello spazio, se ne aveva avuto anche una terza: quella che riguardava lo spazio come un'essenza infinita, esistente di per sè, al di fuori del cosmo.

Aristotele rigetta recisamente tutte e tre queste concezioni. Nega che lo spazio vuoto esista: nega che l'essenza del corpo stia nella figura, nell'estensione, nello spazio, e la ripone, invece, nelle sue potenze (δυνάμεις), nelle sue qualità sensibili (πάθη) e nel suo agire (ἔργα) [1]: nega, infine, che l'infinito, ossia lo spazio, come ente esistente di per sè, esista. Dal punto di vista oggettivo

---

paragone tra le antinomie dello Stagirita e le antinomie kantiane, leggasi lo scritto del Theodor: « *Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles* Breslau 1876 ». La differenza principale, che questi stabilisce tra il filosofo greco e il filosofo tedesco, è la seguente (pag. 16). « Wir können sagen: der Unendlichkeitsgedanke ist für Aristoteles ein Begriff, für Kant eine Idee. Aristoteles, der « sich mit den Begriffen des Verstandes beschäftigte », hält denselben für einen Begriff, der empirisch gewonnen wird, und zur Erklärung empirischer Vorgänge nothwendig ist. Kant fasst den Unendlichkeitsgedanken als eine Idee, die in der Vernunft allein ihren Ursprung hat, weder aus der Erfahrung entstammt, noch für dieselbe brauchbar ist ».

[1]) *De Cael.* 307 *b*, 20-21.

non è possibile altra concezione dello spazio, che queste tre su menzionate. È, quindi, naturale, che la voce " τόπος " acquisti presso di lui un significato più ristretto, e che egli possa parlare solo del luogo del corpo, non più dello spazio. Lo spazio era incompatibile con tutti i principii della sua fisica; e, riguardo al corpo, a lui non rimaneva che il luogo del corpo stesso.

E.

Fin dal principio della sua esposizione, quale si trova nel quarto libro della φυσικὴ ἀκρόασις, Aristotele pone subito, nettamente, tre domande, e tenta darvi una risposta:

A) il luogo è, o non è?

B) come è?

C) che cosa è?

Noi lo seguiremo passo passo in questa ricerca.

A. — Aristotele incomincia coll'analizzare la rappresentazione, che comunemente si ha, o, a prima vista, si può avere del luogo; ed espone gli argomenti, che, da questa intuizione superficiale, si traggono o si posson trarre per affermare o negare l'esistenza del luogo stesso. Gli argomenti, egli dice, per mezzo dei quali si crede di dimostrarne l'esistenza, sono i seguenti.

Il primo è ricavato dal fatto, che i corpi occupano successivamente, a vicenda, l'uno il luogo dell'altro (ἀντιμετάστασις). Per esempio, supponiamo un vaso pieno di aria: se in questo versiamo dell'acqua, l'aria va via, e l'acqua subentra nel suo luogo: e viceversa, se togliamo l'acqua, nel luogo, ora occupato da questa, ritorna l'aria. Onde, poichè più corpi differenti occupano successivamente tutti lo stesso luogo, è chiaro che questo luogo è qualche cosa di diverso (ἕτερόν τι) da tutti i corpi che entrano ed escono da lui [1]).

Il secondo argomento è tratto dai movimenti dei corpi fisici semplici, come il fuoco, la terra etc. Infatti: ciascuno di questi corpi si muove verso il luogo proprio, l'uno in " *su* ", l'altro in

[1]) *Phys.* 208 *b*, 1-8.

"*giù*". Il "*su*" ed il "*giù*" sono parti del luogo. Se, dunque, esistono le parti, esiste anche il tutto, ossia il luogo. — Il "*su*" e il "*giù*", poi, al pari del *destro, sinistro* etc, non sono soltanto relativi a noi ed alla posizione (κατὰ τὴν θέσιν) che noi occupiamo, ma esistono ben determinati in natura. Il "*su*" non è un punto qualunque, ma il punto verso di cui si muove il fuoco ed il leggiero; e, similmente, il "*giù*" non è un punto qualunque, ma è il punto verso di cui si muove la terra ed il pesante. Onde, il "*su*" e il "*giù*" differiscono non solo per la loro posizione, ma anche per la loro potenza; ed è manifesto, che il luogo non solo è qualche cosa, ma ha pure una certa potenza. — Che anzi, sotto questo riguardo, le stesse grandezze matematiche contribuiscono a provare che il luogo esiste. Infatti: se esse, pur non essendo, per natura, nel luogo, nondimeno, secondo la posizione che occupano rispetto a noi, sono *a destra* o *a sinistra*, *su* o *giù;* e se ciò che è per posizione, è preso da ciò che è per natura, segue necessariamente, che il luogo è qualche cosa [1]).

L'ultimo argomento, infine, è dato dall'ammettere l'esistenza del vuoto; poichè il vuoto è appunto il luogo privato del corpo [2]).

Adunque, da questo modo generale di considerare il luogo e dalle proprietà che, per conseguenza, gli appartengono, quali son quella di essere il qualche cosa in cui si succedono a vicenda i corpi, quella di avere il "*su*" e il "*giù*" ecc., e quella di essere il vuoto, pare sufficientemente dimostrato, che esso ha un'esistenza sua propria separata dai corpi (παρὰ τὰ σώματα).

Tuttavia, tale esistenza deve apparire dubbia, se si pon mente ad altre proprietà, che, pure comunemente ed a prima vista, sono al luogo attribuite; e se, in base a queste, si cerca di determinarne l'essenza.

E invero: il luogo (del corpo) ha le tre dimensioni, lunghezza, larghezza, e profondità, dalle quali ogni corpo è determinato: pure è impossibile, che esso sia un corpo. Altrimenti si avrebbe, che due corpi starebbero nello stesso luogo [3]). — D'altro lato, non si può

[1]) *Phys.* 208 *b*, 8-25. Vedi Simpl. *Comm.* (Diels) 526.
[2]) *Phys.* 208 *b*, 27.
[3]) *Phys.* 209 *a*, 5-7.

dire neppure, che esso esista oltre i corpi. Infatti, se vi è un luogo del corpo, è chiaro che vi è anche un luogo della superficie e degli altri limiti del corpo stesso: per la ragione, che, a quel modo che dove prima era l'acqua, poi è l'aria, al medesimo modo ove prima erano i piani dell'acqua, sono, poi, quelli dell'aria; e così degli altri limiti. Ma fra i limiti vi è il punto, e fra il punto e il luogo del punto non esiste alcuna differenza. Dunque: se il luogo del punto non è qualche cosa di diverso dal punto, bisogna che si dica lo stesso della superficie e degli altri limiti del corpo. E se il luogo di tutti i limiti del corpo non è qualche cosa di diverso da questi limiti stessi, vuol dire, che il luogo non è qualche cosa oltre ciascuno di questi limiti, vale a dire non è qualche cosa al di là, oltre il corpo [1]).

Ecco, quindi, le difficoltà. Da una parte, il luogo ha la nota fondamentale del corpo, cioè le tre dimensioni [2]), dall'altra non può essere un corpo: e, similmente, da una parte è qualche cosa oltre il corpo, dall'altra non è separato da questo.

Ma ciò non è tutto. Da questa natura del luogo di avere, bensì, grandezza (μέγεθος), vale a dire le tre dimensioni, ma non aver corpo nascono altre difficoltà. Se il luogo è, non può essere un elemento; poichè gli elementi dei corpi sensibili sono corpi, ed esso non ne ha. E non può essere neppure composto di elementi: non di elementi corporei, perchè non ha corpo: non di elementi incorporei, ossia intelligibili, perchè da elementi intelligibili non nasce alcuna grandezza [3]). — Nè qui finiscono i dubbi.

Un'altra delle proprietà del luogo è quella di circondare il corpo, di cui è il luogo. Pare, dunque, che esso sia un limite(πέρας τι), vale a dire la forma (εἶδος, μορφή) del corpo, di cui è il luogo [4]). Tuttavia, è impossibile, che esso sia la forma. Infatti: quando da

---

[1]) *Phys.* 200 *a*, 7-12.

[2]) Qui Aristotele, inconsapevolmente, sostituisce il concetto di spazio a quello di luogo.

[3]) *Phys.* 209 *a*, 14-18.

[4]) *Phys.* 209 *b*, 1-5.

un corpo, l'aria, nasce l'acqua, perisce la forma dell'aria. Se, dunque, il luogo fosse la forma del corpo aria, esso luogo perirebbe; il che è impossibile [1]). — D'altronde, pare che il luogo sia l'intervallo occupato dalla grandezza del corpo (διάστημα τοῦ μεγέθους). E di più si vede, che la grandezza è ciò che è circondato dalla forma, ed è determinato da questa, come da un piano e da un limite: mentre quello che esiste prima di esser circondato e determinato dalla forma, è appunto l'intervallo. Così, per esempio: se da una sfera si tolgono il limite e tutte le altre proprietà della sfera stessa, non rimane altro tranne l'intervallo indeterminato, ossia la materia. È chiaro, quindi, che il luogo è come la materia del corpo [2]). Questo, però, è impossibile: giacchè una delle proprietà del luogo è, come or ora abbiam visto, quella di circondare il corpo [3]).

Ecco, quindi, che di due proprietà, le quali entrambe sembra che appartengano al luogo, l'una esclude l'altra. — A negare, tuttavia, che il luogo sia la materia, contribuisce anche il fatto, che nulla si forma da esso [4]).

Vi sono, poi, delle ragioni, le quali vietano nello stesso tempo, tanto che il luogo sia la forma, quanto che il luogo sia la materia.

Prima di tutto, la materia e la forma sono inseparabili dalla cosa di cui sono materia o forma: il luogo, invece, può separarsi. Dove prima stava l'aria, ivi subentra l'acqua o qualsiasi altro corpo: onde il luogo è come un vaso: e questo, evidentemente, non fa, in alcun modo, parte del corpo [5]). — Secondariamente: se il luogo fosse la materia o la forma, sarebbe impossibile, che i corpi si muovano verso il luogo proprio. Difatti: il muoversi verso il luogo proprio implica, da una parte, il movimento, e dall'altra il " *su* " e il " *giù* ". Vale a dire, perchè

---

[1]) *Phys.* 210 *a*, 9-11. Vedi pure Philop. (Vitelli) p. 526, e Bergson (*Quid Aristoteles senserit de loco.* Paris 1889) pag. 19-20.

[2]) *Phys.* 209 *b*, 6-10.

[3]) *Phys.* 209 *b*, 31-32.

[4]) *Phys.* 209 *a*, 21.

[5]) *Phys.* 209 *b*, 22-30; 210 *b*, 28-31.

ci sia il luogo proprio sono necessari il movimento e il "*su*" e il "*giù*". Se, quindi, il luogo è la materia o la forma, materia e forma sono inseparate dal corpo; e perciò non vi è più nè movimento, nè "*su*" e "*giù*" del corpo stesso; ossia non vi è più il luogo proprio del corpo [1]). — Anzi, dall'inseparabilità della materia o forma del corpo dal corpo stesso nascono altre difficoltà, ove si voglia ammettere, che il luogo sia la forma o la materia del corpo. La materia e la forma cambiano posto, e si muovono insieme colla cosa di cui sono materia e forma: non sono, quindi, sempre nello stesso posto, ma sono là, dove è la cosa. E di qui si ha, che la materia e la forma sono ora in un luogo, ora in un altro. Se, dunque, si suppone che esse siano il luogo, il luogo sarà in un luogo; ossia vi sarà un luogo del luogo, il che è impossibile [2]). — In conclusione, il luogo non è nè la materia, nè la forma del corpo.

Ma non è neppure alcuna delle altre due cause: nè la causa finale (τέλος), nè la causa motrice (τὸ κινῆσαν). — Di ciò Aristotele non adduce alcuna ragione: ma, probabilmente, questo fatto è a spiegarsi colla teoria propria dello Stagirita, che, cioè, la forma, il fine e la causa motrice si riducono spesso ad una cosa sola. E siccome egli ha ampiamente discusso, perchè il luogo non può esser la forma, e ne ha esposto le ragioni, ci sembra naturale che non credesse necessario aggiungere altre ragioni speciali per il fine e la causa motrice [3]).

Adunque, a prima vista pare, che il luogo sia la forma o la materia del corpo: ma, in realtà, non è nè l'una, nè l'altra.

Queste contraddizioni evidenti, che si trovano nella nozione del luogo, quale esso apparisce nella rappresentazione comune, ci menano a dire che deve dubitarsi della sua esistenza. — Una tale conclusione è avvalorata ancora da quanto segue. In generale, si

---

[1]) *Phys.* 210 *a*, 2-5.

[2]) *Phys* 210 *a*, 5-9.

[3]) *Phys* 198 *a*, 24-25. Le spiegazioni, quindi, date da Simplicio, Filopono, e Bergson, benchè più o meno verisimili, ci pare non siano state tenute presenti da Aristotele.

dice che ogni corpo è nel luogo. Se ciò è vero, deve dirsi pure, che in ogni luogo vi è corpo. E, allora, diventa impossibile spiegare l'accrescimento dei corpi. Difatti: il luogo non è nè maggiore, nè minore di ciascun corpo; e, crescendo i corpi, è necessario, quindi, che cresca anche il luogo. L'accrescimento del luogo, invece, è impossibile, perchè ogni luogo è occupato dai corpi [1]).

Se, infine, si ammette, che il luogo è un ente, si cade nella difficoltà indicata da Zenone. Se ogni ente è nel luogo, è chiaro che vi è un luogo del luogo, e così all'infinito [2]).

Onde, adunque, nasce, secondo Aristotele, la sicurezza che il luogo esiste?

Il luogo è ciò in cui stanno i corpi. Aristotele, quindi, deve, anzitutto, dimostrare, che i corpi non stanno in sè stessi, ma stanno in un altro: in caso opposto, la necessità dell'esistenza del luogo scomparisce senz'altro.

E invero, lo Stagirita pone chiaramente il problema.

È possibile, che una cosa stia in sè stessa, ovvero ogni cosa o non è in nessun luogo, o è in un'altra? [3]).

La risposta a tale domanda è la seguente.

Una cosa può dirsi che sia in sè stessa o per sè stessa (καθ' αὑτό), o in relazione a un'altra (καθ' ἕτερον). — Tuttavia, la cosa può esser realmente in sè stessa solo in relazione a un'altra. E ciò avviene, quando la cosa (intera) ha due termini, *quello in cui* (τὸ ἐν ᾧ), e *quello che è in questo* (τὸ ἐν τούτῳ). Per esempio, prendiamo un'anfora di vino. L'*anfora di vino* si dice che è in sè stessa: ma, per contrario, non si dice che è in sè stessa l'*anfora* sola, o il *vino* solo. In generale, quindi, allorchè vi sono delle parti, ciascuna delle quali ha natura ed essenza diversa dall'altra, in questo caso si dice, che il tutto è in sè stesso. — Il primo caso, invece, è impossibile. Così, per esempio, è falso il dire, che il bianco, che è nel corpo, è in sè

---

[1]) *Phys.* 209 *a*, 26-29.
[2]) *Phys.* 210 *a*, 25-26.
[3]) *Phys.* 209 *a*, 23-25.

stesso *per sè stesso;* perchè esso è appunto nel corpo, ed è in questo, perchè è nella sua superficie.

Razionalmente, anzi, è impossibile, che una cosa stia, di per sè stessa, in sè stessa, per la seguente ragione. — Riprendiamo l'esempio dell' anfora di vino, e supponiamo che tanto l' anfora, quanto il vino stiano ognuno in sè stesso. Abbiam visto or ora, che, quando una cosa è in sè stessa, è composta di parti aventi natura e potenza differenti. Nell' ipotesi fatta, dunque, si ha, che l'una e l'altra cosa, l'anfora ed il vino, sono entrambe le cose: l' anfora è anfora e vino, ed il vino è vino ed anfora. Di modo che, se mettiamo l' uno nell' altra, l' anfora riceve il vino, non in quanto è vino questo, ma in quanto è vino essa stessa (giacchè essa è insieme anfora e vino): ed il vino sta nell' anfora, non in quanto è anfora questa, ma in quanto è anfora esso stesso (giacchè esso è insieme vino e anfora). Il che è assurdo [1]). — Di più, una cosa non può stare in sè stessa, per sè stessa, neanche per accidente. Infatti, supponiamo che l' anfora stia in sè stessa. Se ci versiamo dentro del vino, si ha, che, poichè l'anfora è in sè stessa, quindi nell'anfora, nell'anfora ci sarà l' anfora ed il vino. Vale a dire nello stesso luogo ci sono due cose: il che è impossibile [2]).

Una cosa, adunque, può stare in sè stessa, solo secondo un'altra: vale a dire, ogni cosa è in un'altra. Onde, bisogna ricercare in quanti modi si dice, che una cosa è in un'altra. — Una cosa è in un'altra:

a) come il dito nella mano, e, in generale, come la parte nel tutto;

b) come il tutto nelle parti: — il tutto, infatti, non è al di là, oltre le parti;

c) come l' uomo nell' animale, e, in generale, come la specie nel genere;

d) come il genere nella specie, e, in generale, come la parte della specie nella specie stessa;

---

[1]) *Phys.* 210 *a*, 25-210 *b*, 1-6.

[2]) *Phys.* 210 *b*, 18-22.

e) come la sanità nel caldo e nel freddo, e, in generale, come la forma nella materia;

f) come le cose stanno nel primo motore;

g) come le cose stanno nel bene, e, in generale, come le cose stanno nel fine;

h) finalmente (e questo è il modo principale) come le cose stanno in un vaso, e, in genere, nel luogo.

Il luogo, dunque, esiste [1]. — Ma di ciò vi sono ancora altre ragioni. Il movimento locale implica necessariamente il luogo [2]. Questo è del pari implicato dal crescere e dal perire dei corpi (αὔξησις καὶ φθίσις): poichè tanto nel crescere, quanto nel perire i corpi passano da un luogo ad un altro: quello, che prima era in questo luogo, si tramuta in uno più grande o più piccolo [3]. — Che anzi, con la distinzione, sopra menzionata, dei modi secondo i quali una cosa può stare in un' altra, è facile risolvere la grave difficoltà sollevata da Zenone. Non è, infatti, necessario, che il primo luogo stia in un altro luogo come nel luogo: ma vi può stare a quel modo che la sanità sta nel caldo, vale a dire come *abito* (ἕξις), ovvero a quel modo che il caldo sta nel corpo, vale a dire come *affezione* (πάθος) [4]. Onde non è necessario andare all' infinito.

Da tutto ciò, quindi, possiamo esser sicuri, che il luogo esiste. Le altre difficoltà, innanzi accennate, saranno risolute dal modo con cui l' essenza del luogo stesso sarà determinata.

B. — Come è il luogo?

Il luogo è in due modi. A quella maniera che di tutte le cose alcune sono per sè stesse, altre sono per un' altra, a questa stessa maniera il luogo è una volta per sè stesso, un' altra volta è per un altro. È per sè stesso quello in cui sono tutti i corpi; e si chiama luogo comune (τόπος κοινός). È per un altro quello in cui primieramente un singolo corpo si trova circondato; e si chiama luogo proprio (τόπος ἴδιος). Per esempio: — si dice, che una persona

---

[1]) *Phys.* 210 *a*, 14-24

[2]) *Phys.* 211 *a*, 13-14.

[3]) *Phys.* 211 *a*, 15-18.

[4]) *Phys.* 210 *b*, 22-27.

è nel cielo, perchè è nell'aria, e questa è nel cielo; e la persona è nell'aria, perchè è nella terra; – e, similmente, si dice che è nella terra, perchè è in questo dato luogo, il quale non circonda più nulla che quella persona [1]. Se, infatti, tutta la terra fosse luogo, il luogo di ciascun corpo non sarebbe più eguale al corpo stesso. Ma, per contrario, il luogo è eguale al corpo. È, quindi, siffatto luogo il luogo primo in cui il corpo è [2].

D'altra parte, si dice che un corpo si muove, e, quindi, cambia luogo, anche in due modi: una volta in atto per sè stesso, un'altra volta per accidente. Delle cose, poi, che si muovono per accidente, alcune possono muoversi anche di per sè, come le parti di un corpo o il chiodo infisso nella nave: altre non possono muoversi mai di per sè, ma sempre per accidente, come la bianchezza o la scienza. Dette cose cambiano luogo solo in questo modo, che cambia luogo ciò in cui esse sono [3].

C. — Che cosa, dunque, è il luogo?

Per rispondere adequatamente a tale domanda, bisogna partire dalle proprietà, che il luogo ha, in realtà, di per sè stesso in modo manifesto. Queste proprietà sono le seguenti. Il luogo circonda ciò di cui è il luogo. Il luogo non è nulla della cosa di cui è il luogo. Il luogo primo, o proprio, non è nè maggiore, nè minore del corpo. Il luogo permane anche tolto il corpo [4],

---

1) *Phys* 208 *b*, 31-35.

2) *Phys.* 211 *a*, 23-29. Quanto, però, all'espressione τόπος ἴδιος è da notare, che Aristotele l'usa in un senso diverso da Platone. Questi, come già abbiam visto, indica con « τόπος ἴδιος » la regione propria di ciascuno dei quattro elementi. Aristotele, invece, denota la regione propria degli elementi con « τόπος οἰκεῖος » ovvero « τόπος αὐτοῦ », in opposizione a « τόπος ἀλλότριος »; e dà a « τόπος ἴδιος » il significato speciale che noi or ora abbiamo esposto. Solamente una volta egli adopera il « τόπος ἴδιος » nel senso platonico (Vedi *De Cael.* 274 *b*, 32).

3) *Phys.* 211 *a*, 17-23.

4) Non accettiamo la lezione seguita da Simplicio « μήτε ἀπολείπεσθαι ἑκάστου καὶ χωριστὸν εἶναι », in cui l'« ἀπολείπεσθαι » avrebbe il senso « μήτε εἶναί ποτε καθ' αὑτὸν ἐκτὸς σώματος », perchè manca ogni particella avversativa fra l' « ἀπολείπεσθαι » e « χωριστόν ».

ed è separato da questo. Ogni luogo ha il “ *su* ” e il “ *giù* ”. Infine, ciascuno dei corpi si muove, per natura, verso il luogo proprio, ed ivi rimane; vale a dire, si muove e rimane “ *su* ” o “ *giù* ” [1]). — Queste proprietà non hanno tutte, però, la medesima importanza. Aristotele, anzi, espressamente dice, che bisogna ricercare il luogo (specie il luogo comune) nel movimento e nel “ *su* ” e “ *giù* ” [2]).

Come innanzi abbiam visto, Aristotele negava recisamente l'esistenza del vuoto: quindi, il movimento per lui non può avvenire che nel pieno: vale a dire, ogni corpo è sempre circondato da un altro corpo. — Orbene, egli dice, quando il corpo circondante non è separato dal corpo circondato, ma forma con esso un tutto continuo, il corpo circondato non può dirsi che stia nel corpo circondante come nel luogo, ma piuttosto come parte nel tutto. Quando, invece, il corpo circondante è separato dal corpo circondato, e lo tocca, allora si ha, che il corpo circondato è nel primo limite del corpo circondante; e questo limite, alla sua volta, non è nè parte di ciò che è in esso, nè è maggiore dell'intervallo che esso contiene, ossia del corpo circondato, ma è a questo eguale: giacchè i limiti estremi dei due corpi che si toccano, il circondante e il circondato, sono nel medesimo punto [3]). — Similmente, quando il corpo circondante forma col corpo circondato un tutto continuo, non si può dire, che il corpo circondato si muove *nel* corpo circondante: ma deve dirsi, che quello si muove *con* questo. Quando, invece, il corpo circondante è separato dal corpo circondato, allora solo può dirsi, che il corpo circondato si muove *nel* corpo circondante [4]).

Se, dunque, quando il corpo circondante è separato dal corpo circondato, allora questo è in esso come *nel luogo*, e allora si muove *in* esso; è chiaro, che il luogo deve essere una di queste quattro cose: o la forma, o la materia del corpo circondato, o l'intervallo fra gli estremi limiti (rispetto al corpo circondato)

---

[1]) *Phys.* 210 *b*, 33-211 *a*, 6.

[2]) *Phys.* 210 *a*, 3-5.

[3]) *Phys.* 211 *a*, 29-34.

[4]) *Phys.* 211 *a*, 34-36.

del corpo circondante, o, se non vi è alcun intervallo oltre quello del corpo circondato, questi estremi limiti del corpo circondante [1]).

Esaminiamo una per una queste quattro ipotesi.

a) Il luogo sembra che sia la forma, poichè circonda il corpo di cui è il luogo, e specialmente perchè la forma, ossia il limite del corpo circondato ed il limite del corpo circondante sono nello stesso punto. Nondimeno, questi limiti sono di cose differenti. Di più, la forma fa parte del corpo che è nel luogo. Il luogo, invece, deve essere separato dal corpo [2]).

b) Il luogo sembra che sia la materia, quando si consideri un corpo che non si muova spazialmente, ma stia in quiete; e quando si supponga, che questo corpo, che è nel luogo, formi un tutto continuo col luogo stesso. In detto caso, a quel modo che, se avviene un mutamento, vi ha un corpo che ora è bianco, mentre prima era nero, ed ora è duro, mentre prima era molle (onde si dice che la materia è qualche cosa), a questo stesso modo, poichè dove prima era l'aria ora è l'acqua ecc., anche il luogo pare che sia qualche cosa che permane attraverso i mutamenti: in altri termini, pare che il luogo sia la materia. L'unica differenza tra i due fatti è, che, nell'uno, ciò che prima era aria, ora è acqua, e, nell'altro, dove prima era l'aria, quivi ora è l'acqua. — Tuttavia, come già innanzi fu osservato, la materia non è separabile dal corpo, nè lo circonda. E per contrario, al luogo appartengono entrambe le cose: esso è separabile dal corpo, e lo circonda [3]).

c) Il luogo sembra che sia un intervallo, il quale esista oltre il corpo che cambia il luogo, per la ragione che spesso, rimanendo fermo il corpo circondante, il corpo circondato, diviso da esso, cambia luogo, come, per esempio, l'acqua dal vaso.

Nondimeno, questo intervallo non esiste; perchè, appena un corpo esce da un luogo, tosto vi subentra uno dei corpi, che, per propria natura, possono occupare il posto lasciato dall'altro, e possono toccare il limite del corpo circondante.

---

[1]) *Phys.* 211 *b*, 5-9.

[2]) *Phys.* 211 *b*, 10-14.

[3]) *Phys.* 211 *b*, 30-36.

Inoltre: se vi fosse un intervallo, il quale per sua natura esistesse di per sè, e rimanesse in sè stesso, si avrebbero parecchi assurdi. — Prima di tutto, si avrebbero infiniti luoghi. Infatti, supponiamo che in un vaso pieno d'aria subentri dell'acqua. Se l'aria, nell'uscir fuori, lascia un intervallo, questo penetra attraverso tutta l'acqua. E allora si ha, che ogni singola particella dell'acqua sta nel luogo, allo stesso modo che ci sta tutta l'acqua. Ma le particelle dell'acqua sono infinite. Anche i luoghi, quindi, saranno infiniti. — Secondariamente, come già sopra abbiam visto, ogni corpo ha in sè un intervallo. Cambiando luogo il corpo, cambia luogo anche questo intervallo. Se, quindi, il luogo del corpo è un intervallo, vi sarà un intervallo dell'intervallo, ossia vi sarà un luogo del luogo. — Da ciò, anzi, seguirebbe, nell'ipotesi fatta, che più luoghi starebbero insieme: poichè, quante volte un corpo cambia luogo, tanti intervalli, ossia tanti luoghi, riceve in sè stesso, vale a dire nel suo intervallo, quindi nel suo luogo. Per contrario, noi vediamo, che, quando un corpo cambia luogo, il luogo in cui va non è un altro, un secondo luogo, oltre quello che il corpo cambia. Se vi fosse un secondo luogo, il corpo verrebbe ad avere insieme il luogo, che cambia, e il luogo in cui va. Questo, però, sarebbe possibile solo se i corpi, come l'aria, l'acqua o le parti di acqua, cambiassero a vicenda il luogo non nel luogo in cui sono, ma in quello in cui vanno: giacchè, in tal caso, si otterrebbe, che il corpo avrebbe il luogo che cambia ed il luogo in cui va. L'aria, l'acqua, invece, cambiano a vicenda il luogo nel luogo dove sono: perchè l'aria sta nel luogo dove era l'acqua, e l'acqua nel luogo dove era l'aria. Quindi, il luogo in cui i corpi vanno è lo stesso, nel senso che i corpi, cambiando il luogo nel luogo dove sono, il luogo, dove vanno, è lo stesso di quello che prendono, quando cambiano il luogo nel luogo dove sono. In altri termini, il luogo di un corpo è uno solo [1]).

---

[1]) *Phys.* 211 *b*, 14-29. Questo ci sembra il vero significato dell'argomento, il quale, come si vede dalla particella δέ, è diretto a negare l'esistenza dell' ἄλλος τόπος. L'interpretazione di Simplicio (p. 517) ci pare alquanto inesatta. Egli comincia dallo spiegare: οὐχ ἔστιν ἄλλος τόπος παρ' ἐκεῖνον ἐν ᾧ κινεῖται; men-

d) Se, dunque, il luogo non è nè la materia, nè la forma del corpo circondato, nè l'intervallo contenuto fra il limite del corpo circondante, non rimane che la quarta ipotesi, vale a dire l'ipotesi che il luogo sia il limite del corpo circondante, in quanto esso corpo circondante tocca il corpo circondato [1]).

Il luogo, inoltre, è immobile; e si può dire, che, come il vaso è un luogo mobile, così il luogo è un vaso immobile. Onde, allorchè un corpo si muove, o subisce qualche mutamento in un corpo, il quale, alla sua volta, esso pure si muova, come, per esempio, una nave nell'acqua di un fiume, il corpo circondato (la nave) si serve del corpo circondante (l'acqua scorrevole del fiume) più come vaso, che come luogo. Luogo è piuttosto l'intero fiume, poichè questo è immobile [2]).

Finora, abbiamo parlato solo del corpo in genere. Quanto ai singoli corpi, Aristotele attribuisce loro, come già abbiam visto, il " τόπος ἴδιος ". Questo, tuttavia, non è luogo di per sè stesso, ma secondo un altro. Onde: quale è il luogo di per sè stesso, il luogo comune; vale a dire il luogo di tutti i corpi presi insieme, ossia di tutto il mondo? E, nel detto caso, quale è, in altri termini, il corpo circondante, quale il corpo circondato?

Lo Stagirita aveva diviso tutta la materia cosmica in due: da una parte i quattro elementi, dall'altra l'etere. Orbene: egli dice esplicitamente, che, secondo lui, il corpo circondato è il corpo che si muove localmente. Questo è costituito dai quattro elementi [3]). Il

---

tre, evidentemente, l'ἐν ᾧ κινεῖται si riferisce appunto ad ἄλλος τόπος, e la costruzione è: ὁ δὲ τοῦ μορίου τόπος ἐν ᾧ τὸ μέρος κινεῖται (γίνεται) οὐκ ἔστιν ἄλλος ἀλλ' ὁ αὐτός. La difficoltà nasce da ciò che Aristotele parla di un μόριον: ma questo sta qui nello stesso senso che corpo intero, precisamente come è detto dopo: ὁ ἀὴρ καὶ τὸ ὕδωρ ἢ τὰ μόρια τοῦ ὕδατος.

[1]) *Phys.* 212 *a*, 2-6. La definizione « τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος, καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ » è stata restituita felicemente dal Diels (*Zur Textgeschichte d. Arist. Phys.* pag. 4-5).

[2]) *Phys.* 212 *a*, 14-24.

[3]) Infatti, dell'etere egli dice: ἀδύνατον κινηθῆναι τὴν κατὰ τόπον κίνησιν ἢ ἄνω ἢ κάτω κατασπώμενον; spiega, invece, così il κινητὸν σῶμα κατὰ φοράν:

corpo circondante, dunque, è l'etere. — Ma: elemento costitutivo del luogo era il movimento; e questo ha il " *su* „ e il " *giù* „, ossia il luogo verso cui si muovono rispettivamente i corpi leggieri ed i corpi pesanti. D'altra parte, il luogo è immobile; e, appunto, il centro del mondo riman sempre fermo, come del pari riman sempre nella stessa posizione l'estremo limite, rivolto verso di noi, del corpo etereo mosso in giro. Il centro, dunque, e il limite circondante presso il centro è il " *giù* „; e il termine estremo del corpo etereo, e il limite circondante presso questo termine estremo è il " *su* „. Questi sono il luogo del mondo. Perciò sembra, che il luogo sia un piano, e come un vaso, e qualche cosa che circonda ([1]).

Ora, però, sorge una difficoltà. — Aristotele dice dei quattro elementi, che la terra è nell'acqua, questa nell'aria, l'aria nel fuoco, e il fuoco nel cielo, ossia nel corpo mosso in giro; ma, d'altronde, dice pure costantemente, che ciascuno di questi corpi si muove " *su* „, o " *giù* „, verso il proprio luogo. Quanto alla terra ed al fuoco, non v'ha difficoltà: il loro luogo è, come or ora abbiam visto, il centro del mondo e il termine estremo, rivolto verso di noi, del corpo etereo. La difficoltà si manifesta riguardo all'acqua e all'aria. Aristotele attribuisce loro un *luogo?* — Il Bergson crede di sì; e stima, che qui Aristotele si contraddica. Infatti, il luogo deve essere, secondo Aristotele, immobile; ma questi dice pertanto, che gli elementi sono sempre in moto, e non possono rimanere mai nella stessa regione: è, dunque chiaro, che il limite del fuoco rispetto all'aria e il limite dell'aria rispetto alla terra, muovendosi, non possono essere *luogo.*

A tale interpretazione, tuttavia, contraddice apertamente Aristotele stesso. Egli divide, come noi già abbiam visto, gli elementi corporei in tre, secondo che, rispetto alla gravità o leggerezza, l'uno

---

« ἔστι δ' ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανὸς ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος »: e ancora: οὐ γὰρ πᾶν ἐν τόπῳ ἀλλὰ τὸ κινητὸν σῶμα. *Phys.* 212*b*, 18-19; *Phys.* 212*b*, 28-29.

[1]) *Phys.* 212*a*, 24-30.

sta al di sotto, l'altro sta al di sopra, ed il terzo, non avendo nè gravità, nè leggerezza, si muove in giro. Distingue, perciò, anche tre luoghi: l'uno del corpo che sta al di sotto, l'altro del corpo che sta al di sopra, e un terzo luogo che è quello del corpo mosso in giro [1]. — Rispetto a questo terzo luogo è da notare, che esso è semplicemente un'espressione inesatta di Aristotele, presa dal linguaggio comune: perchè egli nega, nel modo più reciso, che il corpo etereo possa avere un luogo, vale a dire sia nel luogo: tanto più che l'aggettivo "ἔσχατος", attribuito qui da lui a questo terzo luogo, viene altrove, dove il suo linguaggio è più preciso, attribuito al luogo del fuoco [2]. — Ciò posto, è evidente che il corpo, il quale sta al di sotto, è la terra, e che il corpo, il quale sta al di sopra, è costituito dai rimanenti elementi. Infatti, a prescindere dal fuoco, Aristotele dice dell'acqua e dell'aria: "ἐπιπολάζει γὰρ αὐτῇ (τῇ γῇ) τὸ τυχὸν αὐτῶν μόριον" [3]. Onde segue, che egli attribuisce loro un solo luogo, il termine estremo del corpo etereo; e non si può dire, che, per lui, l'acqua e l'aria abbiano di per sè un luogo diverso da quello del fuoco. Se, quindi, Aristotele dice, che l'acqua sta nell'aria e questa sta nel fuoco, e che, dall'altra parte, tanto l'aria, quanto il fuoco si muovono, egli vuol intendere, come or ora abbiam visto, che l'acqua si serve dell'aria, e l'aria del fuoco, non come luogo, ma come vaso. *Luoghi* nel vero senso della parola sono per Aristotele solamente due: il centro del mondo e l'estremo limite del corpo etereo.

Dalla definizione, innanzi data, del luogo segue, che dei corpi alcuni sono nel luogo in potenza, altri in atto. Quando un corpo omogeneo è un tutto continuo, allora le parti di questo corpo sono nel luogo in potenza: quando, invece, le parti sono separate fra di loro, e, tuttavia, si toccano, come avviene, per esempio, in un mucchio di grano, allora sono nel luogo in atto [4]. — Similmente, alcune

---

1) *De Cael.* 277 *b*, 13-23.
2) *De Cael.* 295 *b*, 28.
3) *De Cael.* 311 *a*, 25-26.
4) *Phys.* 212 *b*, 3-6.

cose sono nel luogo di per sè stesse, come ogni corpo che si muova in su o in giù, ovvero cresca o perisca: altre sono nel luogo per accidente, come, per esempio, l'anima e il cielo. Il cielo, infatti, non è, come tutto, nel luogo, perchè nessun corpo lo circonda: nondimeno, tutte le parti del cielo sono nel luogo, perchè, nel suo movimento circolare, ognuna delle parti segue, toccandola, l'altra, e la circonda [1]).

In tal guisa, l'essenza del luogo è determinata. Ed è facile mostrare, che questa determinazione serve a sciogliere tutte le difficoltà, le quali si accumulavano intorno al concetto del luogo stesso. Infatti: — se il luogo è il limite del corpo circondante, e non fa, perciò, in alcun modo parte del corpo circondato, non è più necessario, che il luogo cresca insieme col corpo di cui è il luogo, vale a dire insieme col corpo circondato. — Del pari, non è necessario che vi sia un luogo del punto, che è uno dei limiti del corpo circondato, ma non è separato da questo; giacchè dovrebbe esserne separato, perchè potesse essere nel luogo. — Similmente, non è necessário dire, che il luogo di un corpo ha tre dimensioni, come il corpo (onde si ha che due corpi sono nello stesso luogo), perchè il limite del corpo circondante non ha le tre dimensioni. — Infine, non è necessario, che vi sia un intervallo, il quale abbia tre dimensioni come il corpo; perchè ciò che è in mezzo al luogo, è il corpo, e non l'intervallo [2]).

Nè vengon soltanto risolute le difficoltà; può dirsi, anzi, che, con la definizione data, si spiegano pure le altre proprietà del luogo. — Prima di tutto, può affermarsi, che esso esista, e sia in un punto (που); poichè sta quivi non come nel luogo, ma come il limite nel limitato. Difatti, è nel luogo non il tutto, ma solamente il corpo che si muove su o giù, vale a dire i quattro elementi [3]). — Secondariamente, ben a ragione ciascun corpo si muove verso il proprio luogo: poichè, se questo consiste nel limite del corpo cir-

---

[1]) *Phys.* 212 *b*, 12-17.
[2]) *Phys.* 212 *b*, 23-27.
[3]) *Phys.* 212 *b*, 27-29.

condante, il muoversi verso il proprio luogo non significa altro, che muoversi e andare a riunirsi al corpo della medesima specie (συγγενές), che costituisce il corpo circondato [1]). E del pari giusto è, per lo stesso motivo, che ciascun corpo rimanga, per natura, nel proprio luogo: detto rimanere indica soltanto, che il corpo è nel luogo, come è una parte divisa nel tutto; vale a dire, il rimanere nel proprio luogo significa rimanere presso gli altri corpi della stessa specie [2]). — Lo stesso, infine, deve dirsi dell'acqua e dell'aria, se esse si toccano fra di loro, e, sono, come abbiam visto, nel medesimo luogo: poichè entrambe sono la stessa cosa, tranne che l'una è questa cosa in potenza, l'altra in atto [3]).

La definizione, adunque, del luogo, or ora esposta, da una parte toglie via i dubbi che sorgevano sulla nozione del luogo stesso, e, dall'altra, ne spiega le proprietà. — La difficoltà di ben comprendere il luogo nasce da questo, che esso apparisce qual forma o qual materia dei corpi, e dal fatto che il tramutamento del corpo mosso avviene mentre riman fermo il corpo circondante: onde pare, che vi possa essere in mezzo un secondo intervallo dei corpi che tramutano luogo, o nascono e periscono (κινουμένων μεγέθων). Vi contribuisce, però, anche l'aria, la quale ha l'apparenza di essere incorporea: onde sembra, che siano il luogo non soltanto i limiti del vaso, ma anche l'intervallo che è in mezzo a questi limiti, e che pare vuoto.

* * *

Rimangono, in ultimo, altre due questioni a risolvere. Per Aristotele:

1) il luogo è finito, od infinito?

2) il luogo è continuo, o discontinuo?

1) — La risposta alla prima domanda dipende dalla concezione che Aristotele ha del corpo, e della quale noi ci occupiamo lun-

---

1) *Phys.* 212 *b*, 29-31.

2) *Phys.* 212 *b*, 31-35.

3) *Phys.* 213 *a*, 1-10.

gamente in un'appendice. Il corpo, secondo lui, è finito; ed è costituito dai quattro elementi, circondati dalle sfere dell'etere. Se, quindi, al di là del *cielo* non vi è nessun corpo, e il luogo è il limite del corpo circondante, in quanto esso corpo circondante tocca il corpo circondato, è chiaro, che fuori del *cielo* non vi è nessun luogo. E non può dirsi neppure, che il cosmo, il tutto, sia nel luogo (ποῦ); poichè non v'ha nessun corpo, fuori del cosmo, il quale lo circondi [1]). Il luogo, dunque, è finito.

2) — Del pari esplicita è la risposta alla seconda quistione, se almeno dobbiam ritenere, secondo l'opinione più probabile, che il trattato sulle Categorie sia opera aristotelica. Il luogo è continuo.

Nel periodo pre-aristotelico, si era, più che altro, trattato della continuità o discontinuità dell'ente corporeo sensibile, e, quindi, dell'esistenza o non esistenza dello spazio vuoto. Ma se questo spazio fosse esso stesso continuo o discontinuo, è una questione che non fu posta in alcun modo. — All'infuori dei Pitagorici e della scuola atomistica, tutti gli altri negarono l'esistenza del vuoto: ritennero, quindi, l'ente, più o meno esattamente, continuo, e, perciò, dovettero, quantunque per via indiretta, ritenere del pari continuo il luogo del corpo, il quale, contro la teoria dello spazio vuoto, non era separato dal corpo stesso. — D'altra parte, la scuola atomistica, seguìta da alcuni dei Pitagorici, prese un'altra posizione. Essa non solo ammise lo spazio vuoto, ma pose un limite alla divisibilità dell'ente, e giunse alla concezione degli atomi. — Platone, poi, si trova in una posizione singolare. Egli ridusse l'ente sensibile all'ente geometrico: quindi, tutto il mondo corporeo allo spazio. Negò inoltre lo spazio vuoto. Onde, sotto questo punto di vista, egli riconobbe la continuità dello spazio. Ma la sua posizione cambia aspetto, quando si esamina come lo spazio fu preso a considerare per sè stesso, e qual nuovo concetto andò formandosi del continuo.

---

[1]) *Phys.* 212 *a*, 29-30; 212 *b*, 14-19.

Il primo accenno alla continuità dello spazio di per sè stesso ha luogo nell'ultima fase della dottrina pitagorica dell'ἄπειρον. Questo, che non è altro che l'estensione, lo spazio, è considerato come un qualche cosa che vien limitato dal cosmo, concepito come limite. — D'altra parte, il primo accenno al nuovo concetto del continuo è dato da Brisone, il figlio di Erodoto, nel suo tentativo di soluzione del probléma della quadratura del circolo. Brisone fece un passo più in là di Antifonte, e immaginò non solo un poligono iscritto nel cerchio, il cui numero dei lati andasse man mano crescendo, ma anche un poligono circoscritto al cerchio stesso, il cui numero dei lati andasse del pari man mano crescendo. Egli credeva, così, che i perimetri dei due poligoni, iscritto e circoscritto, si sarebbero, ad un certo punto, fusi insieme. Orbene: lasciato da parte l'errore fondamentale riguardo al problema della quadratura del circolo (il quale errore consiste nel credere, che la superficie del circolo sia una media aritmetica fra il poligono iscritto e il poligono circoscritto) è innegabile, tuttavia, la grande importanza di questo nuovo concetto del limite, il quale apparisce, poi, nella sua piena luce, nella definizione data da Aristotele del continuo. Il continuo (συνεχές) si ha, quando i limiti di ognuna di due parti successive, per mezzo dei quali limiti queste si toccano fra di loro, diventano un'unica ed identica cosa, vale a dire sono, come indica la parola stessa, *tenuti insieme*. In altri termini, il continuo è divisibile in parti, le quali sono sempre, alla loro volta, divisibili; e così all'infinito [1]). — Ciò premesso, è evidente, che, se Platone ammetteva l'irreducibilità dei triangoli originari e, più tardi, le linee indivisibili, non poteva, poi, ammettere la vera continuità dello spazio; sebbene questa paia in parte espressa, abbastanza chiaramente, nella materia dei corpi, nel " πανδεχὲς ἄμορφον ". Ma su questo punto, il pensiero platonico, come già altrove abbiamo avuto occasione di osservare, non raggiunse nessuna precisione.

Abbiam detto innanzi, che con Aristotele si pone nettamente il

---

[1]) Vedi Cantor. Op. cit. I, 123-124 e Hankel. Op. cit. 119.

problema della continuità del luogo. Siccome, però, egli ha definito il luogo per il limite del corpo circondante, è naturale che la continuità del luogo non possa esser separata da quella del corpo. E Aristotele, infatti, prova la continuità del luogo a questo modo, e la deduce dalla continuità del corpo. Le parti del corpo hanno ciascuna un certo luogo: ma esse sono congiunte verso un limite comune: dunque, anche le parti del luogo, che son tenute da ciascuna delle parti del corpo, sono congiunte verso lo stesso limite comune, verso cui son congiunte le parti del corpo. Se, quindi, le parti del luogo sono unite verso un solo limite comune (πρὸς γὰρ ἕνα κοινὸν ὅρον αὐτοῦ τὰ μόρια συνάπτει), è chiaro, che il luogo è continuo.

Qui termina la teoria aristotelica del luogo.

E.

Rimane, tuttavia, ancora ad esaminare; quale posizione Aristotele prenda rispetto alla teoria platonica dello spazio geometrico, e a qualche altra a questa congenere; e quale sia la sua propria dottrina su tale soggetto.

Avanti di lui, come egli stesso attesta [1]), si avevano avute queste due soluzioni del problema:

a) le grandezze matematiche, vale a dire le superficie, le linee, i punti [2]), sono qualche cosa che esiste di per sè nei corpi sensibili (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς);

b) le grandezze geometriche sono separate dai corpi sensibili (κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν).

Di queste teorie, la seconda appartiene senza dubbio a Platone; l'altra, come osserva giustamente il Bonitz [3]), è probabile che appartenga ad alcuni Platonici. — Aristotele le rigetta entrambe.

a) Contro la prima egli osserva quanto segue.

---

[1]) *Met.* 1076 *a*, 32-35.

[2]) *Met.* 1028 *b*, 20.

[3]) *Comm.* 528.

Non può ammettersi, che le grandezze matematiche siano qualche cosa che esiste di per sè nei corpi sensibili, perchè, altrimenti, si avrebbe, che due solidi (στερεά) starebbero nello stesso luogo: il che è assurdo [1]. — Inoltre: l'ammettere l'esistenza, nel corpo, delle superficie, delle linee, dei punti, come esistenti (ciascuna di queste grandezze) di per sè, porta per conseguenza, che ogni corpo dovrebbe dividersi in siffatti elementi (διαιρεθῆναι ὁτιοῦν σῶμα). Orbene, questo è impossibile. E invero, il corpo non si potrebbe dividere che secondo il piano, il piano secondo la linea, la linea secondo il punto: il punto, però, non può dividersi: onde, se il punto non può dividersi, è chiaro che non può dividersi neanche la linea: quindi, se la linea non può dividersi, non può dividersi neanche il piano, e perciò neanche il corpo. Accade lo stesso, sia che si ammetta che sian divisi i piani, le linee e i punti geometrici, sia che si ammetta che siano, per contrario, divisi i piani, le linee e i punti sensibili: poichè i piani, le linee, i punti geometrici stanno nei sensibili, e, divisi questi, saranno divisi anche essi [2]. — Infine: se si ammette che le grandezze matematiche sono sostanze, e che, nondimeno, stanno nelle cose sensibili, non vi è nessuna ragione, per cui le idee si debbano separare da queste. Siffatto argomento, però, ha valore, solo se si suppone, come noi abbiam fatto insieme col Bonitz, che esso fosse diretto contro dei Platonici [3].

b) Non meno recisa è la critica della teoria di Platone.

Se, oltre i solidi sensibili, vi sono altri solidi separati, diversi dai solidi sensibili ed esistenti prima di essi (στερεὰ παρὰ τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένα τούτων ἕτερα καὶ πρότερα τῶν αἰσθητῶν), è chiaro, che, oltre i piani sensibili, è necessario, che vi siano dei piani separati, diversi dai piani sensibili, e similmente altre linee ed altri punti. D'altra parte, gli elementi sciolti sono prima del corpo composto che risulta da essi. Onde, se, prima dei corpi sensibili, vi sono dei corpi non sensibili, per la stessa ragione, vi saranno

[1] *Met.* 1076 *b*, 1 .
[2] *Met.* 1076 *b*, 4-11.
[3] *Met.* 1076 *b*, 2-4.

anche prima dei piani esistenti nei solidi immobili altri piani esisistenti di per sè. Questi piani, però, hanno delle linee: per la stessa ragione, dunque, vi saranno altre linee esistenti di per sè, prima di quelle esistenti nei piani. Ma queste linee esistenti di per sè hanno dei punti: prima, quindi, dei punti esistenti in dette linee, vi sono anche dei punti esistenti di per sè. In conclusione, si ha il seguente cumulo assurdo di grandezze (ἄτοπος σώρευσις): oltre i solidi sensibili, vi è, per ciascuno, un solo solido non sensibile: vi sono, però, tre piani non sensibili, quelli oltre i sensibili, quelli nei solidi matematici, e quelli oltre i piani esistenti nei solidi matematici; e, similmente, vi sono quattro linee, quelle oltre le sensibili, quelle esistenti nei piani che, alla loro volta, esistono nei solidi matematici, quelle esistenti ne' piani che esistono al di là di quelli che sono nei solidi matematici: quelle, infine, che esistono di per sè prima di quest' ultima specie di piani. Collo stesso ragionamento è facile vedere, che vi sono per ultimo cinque specie di punti. — Per la qual cosa è impossibile dire, quali di queste grandezze le scienze matematiche avranno per oggetto. Difatti, non hanno certamente per oggetto i piani, le linee e i punti esistenti nel solido immobile: poichè la scienza ha per oggetto sempre le grandezze prime. E di qui è evidente l'assurdo di ammettere le grandezze matematiche separate [1]).

Inoltre. Se l'oggetto della geometria è qualche cosa di separato, di al di là delle cose sensibili, sarà alcun che di separato dalle cose sensibili anche l'oggetto dell'astronomia. Per contrario, come vi può essere un cielo e le sue parti, e in genere qualunque altro corpo soggetto al movimento, separato dalle cose sensibili? Anzi, in quell'ipotesi, avranno un oggetto separato dalle cose sensibili anche l'ottica e l'armonica. E se voce e vista sono alcun che di separato dalle cose sensibili, saranno tali anche le altre sensazioni e gli oggetti a queste corrispondenti. E se vi sono sensazioni separate dal mondo sensibile, vi saranno anche animali se-

---

[1]) *Met.* 1076 *b*, 11-36.

parati dal mondo sensibile. Orbene, questo è evidentemente assurdo [1]. — Ancora. È un fatto, che la matematica stabilisce alcune verità comuni tanto alle cose che son oggetto della geometria, quanto all'esistenze prime, alle idee. Da questo fatto bisognerebbe ammettere, secondo l'ipotesi innanzi esposta, che vi fossero delle cose al di là di quelle cose, che sono oggetto della geometria, e delle idee. Ma ciò è impossibile. Dunque, è anche impossibile, che le cose, oggetto della geometria, siano separate dalle cose sensibili [2]. — In genere, poi, ammesse le grandezze geometriche (i punti, le linee, i piani) come alcun che di separato dalle cose sensibili: queste grandezze, da una parte, in quanto separate dalle cose sensibili, sono a queste anteriori, e, dall'altra parte, sono, per contrario, posteriori. Infatti. Le cose del mondo sensibile sono sempre corpi. I corpi risultano dai punti, linee, piani uniti insieme, e sono, perciò, alcun che di perfetto. Di conseguenza, le grandezze geometriche, punti, linee, piani, essendo disunite, sono, ciascuna di per sè, imperfette, e posteriori, quindi, a ciò che è perfetto [3].

Nè qui finiscono le difficoltà. — Nel mondo sensibile, è l'anima umana che unisce insieme le grandezze geometriche (punti, linee, piani), e forma con esse dei tutti compiuti (figure piane e solide). Quando, invece, queste grandezze geometriche sono, al di là del mondo sensibile, separate le une dalle altre, quale dovrà dirsi che sia la causa che le riunisce insieme? [4] — Di più. Nel mondo sensibile, il corpo è, riguardo alla sua essenza, *prima* della linea e del piano: e, in quanto è *prima*, è animato. Invece: ammesse le linee e i piani *prima* dei corpi che devono formarsi da esse, come è possibile, che e linee e piani, pur essendo *prima*, siano animati? [5] — Infine. In che modo sono essenze queste grandezze geometriche? Non come forme, poichè non informano nulla: non come materia, per-

---

[1] *Met.* XIII, 2, 1077 *a*, 1-8.
[2] *Met.* XIII, 2, 1077 *a*, 9-14.
[3] *Met.* XIII, 2, 1077 *a*, 14-20.
[4] *Met.* XIII, 2, 1077 *a*, 20-24.
[5] *Met.* XIII, 2, 1077 *a*, 24-30.

chè niente appare che sia composto di linee, o di piani, o di punti, [1]).

Si potrebbe dire: le grandezze geometriche hanno una *precedenza logica* sulle cose sensibili. — Non avviene, però, che tutte le cose, le quali hanno una precedenza logica, siano anche anteriori riguardo alla loro essenza. Sono, difatti, anteriori, per l'essenza, ad altre le cose che continuano ad essere anche dopo che sono separate da queste altre: si ha una precedenza logica, quando gli elementi (οἱ λόγοι) di una cosa dipendono dagli elementi di un'altra, che sono così precedenti. E queste due precedenze non vanno sempre insieme. Per esempio, riguardo al tutto " *uomo bianco* ", il " *bianco* " ha una precedenza logica su di esso tutto; ma il " *bianco* " non esiste per questo di per sè separato dall'uomo, o da ogni altro oggetto [2]).

Aristotele conclude: le grandezze geometriche non esistono al di là delle cose sensibili. Innanzi egli aveva concluso: le grandezze geometriche non esistono, come grandezze di per sè, nelle cose sensibili. Che cosa, dunque, sono le grandezze geometriche?

Aristotele dice. In primo luogo, anche nelle scienze matematiche si determinano alcune verità comuni tanto alle grandezze geometriche, quanto ai numeri: ma non per questo vi è un oggetto, rispondente a siffatte verità, il quale sia *separato* al di là delle grandezze geometriche e dei numeri. Per contrario, dette verità hanno per oggetto appunto le grandezze geometriche e i numeri: e solo si ha, che non considerano questi oggetti in quanto essi son tali da avere grandezza o essere divisibili, ma per altro rispetto. — Poi: si determinano molte verità intorno alle cose sensibili stesse, che si muovono, in quanto si muovono: ma non per questo è necessario, che vi sia alcun che, il quale si muova, al di là delle cose sensibili, oppure esista in esse qualche cosa che sia da esse separato. — Allo stesso modo, adunque, si possono determinare delle verità intorno alle cose sensibili (corporee) che si muovono, e vi può essere di queste una scienza, non in quanto,

---

[1]) *Met.* XIII, 2, 1077 *a*, 30-35.

[2]) *Met.* XIII, 2, 1077 *b*, 1-11

però, esse si muovono, ma solo in quanto sono corpi, o solo in quanto sono piani, o solo in quanto sono linee.

Per conseguenza, le grandezze geometriche sono bensì (ὄντα ἐστί); tuttavia, non sono in modo assoluto (ἁπλῶς), ma sono solo in un certo modo (τρόπον τινά). Esse sono predicati essenziali (συμβέβηκε καθ' αὑτά) delle cose, sono attributi (ἐθεώρησεν) delle cose. E il geometra pone come *separato* ciò che *non è separato.* Similmente, anche gli animali hanno determinate proprietà in quanto sono maschi e in quanto sono femmine: ma non per questo vi è un qualche cosa maschio o femmina separato da essi. — E come le altre scienze hanno per oggetto solo ciò che prendono a considerare, non quello che può esser congiunto a questo: per esempio, se una scienza ha per oggetto il "*sano*", non ha, tuttavia, per oggetto il "*bianco*", anche se il "*sano*" sia "*bianco*"; così pure la geometria, se anche versa intorno alle cose sensibili, non le considera, però, in quanto esse son cose sensibili, ma solo in quanto sono piani, linee, punti: e, quindi, non ha per oggetto proprio le cose sensibili, in quanto queste sono sensibili. L'oggetto proprio della geometria sono le cose sensibili, solo in quanto queste sono piani, punti, linee. — Nè è a temere, che si determini il falso, quando si pone, riguardo ad un oggetto, come separato un qualche cosa che non è separato da esso; e si considera il dato oggetto solo in quanto è questo qualche cosa che si pone come separato. Difatti, non vi è alcuna falsità nelle premesse, secondo le quali questo oggetto vien considerato. E ciò a quel modo che non si determina nulla di falso, quando si disegna sulla terra, e si pone come avente la lunghezza di un piede una linea, la quale in realtà non ha siffatta lunghezza.

In altri termini: lo spazio geometrico è qualche cosa che si *astrae* (ἐξ ἀφαιρέσεως) [1]) dalle cose sensibili, e si pone come separato. Ma, in realtà, non è separato. Esso ha sulle cose sensibili solo una precedenza logica nel senso pocanzi spiegato. Lo

[1]) Cfr. *Met.* XI, 3, 1061 *a,* 28-33; *De Cael.* 299 *a* 16; *De Part. an.* 641 *b* 10-11; *De An.* 403 *b,* 15; *Anal. Post.* 81 *b,* 3; *Eth. Nic.* 1142 *a,* 18.

spazio geometrico, quindi, non ha un essere in atto, ma ha un essere in potenza (ὑλικῶς) [1]). E Aristotele aggiunge, che lo spazio geometrico (l'estensione) è una *materia* intelligibile (ὕλη νοητή): ossia è la materia, da cui, per mezzo delle singole forme, nascono le figure e i corpi geometrici. L'estensione, per esempio, si determina per mezzo della forma circolo, e si ha la figura " circolo "; e così di seguito [2]).

Lo spazio geometrico è continuo [3]).

Lo spazio geometrico è finito, od infinito? È infinito. – Non è, però, infinito nel senso che ha un'estensione infinita (ἐπὶ δὲ τὸ μεῖζον μὴ εἶναι μέγεθος ἄπειρον) [4]). Una grandezza, la quale abbia un'estensione infinitamente grande, non esiste. E la ragione di ciò è evidente. Lo spazio geometrico è qualche cosa che si astrae dal corpo sensibile. E poichè il corpo sensibile è, per Aristotele, finito, è naturale che non vi possa essere per lui una grandezza, la quale si estenda infinitamente [5]). — Lo spazio geometrico è, per contrario, infinito in un altro senso. Lo spazio geometrico è continuo; esso, quindi, ammette una divisione all' infinito. L'infinità dello spazio geometrico consiste in questa sua divisibilità all'infinito (διαιρέσει). E Aristotele aggiunge, che la teoria platonica delle linee indivisibili, come ultimo termine della divisione, è facile ad essere confutata [6]). Questa infinità dello spazio geometrico non è qualche cosa di permanente (μένει), non è una οὐσία, non esiste in atto, ma è qualche cosa che diviene e si produce continuamente (γίνεται). Essa vive nella serie dei termini che si producono per effetto della divisione, e ciascuno dei quali è sempre diverso dal precedente. Se si prende l' " *essere in potenza* " nel senso dell' " *es-*

---

[1]) *Met.* XIII, 3, 1077 *b*, 11-1078 *b*, 9.

[2]) *Met.* VII, 10, 1036 *a*, 1-12; 1036 *b*, 32-1037 *a*, 5. Cfr. BAEUMKER. Op. cit. 292.

[3]) *Met.* XI, 3, 1061 *a*, 28-33.

[4]) *Phys.* 207 *b*, 5; *Phys.* 207 *b* 17.

[5]) *Phys.* 207 *b*, 18-21.

[6]) *Phys.* 206 *a*, 17.

sere in questa serie che si produce sempre, e non è mai in atto „, si può dire anche, che l'infinità dello spazio geometrico è " *in potenza* „ [1]).

Dato questo concetto dell'infinità dello spazio geometrico, sorgeva, tuttavia, una grave difficoltà. In geometria, il teorema delle parallele (già scoperto molto prima di Aristotele) presuppone uno spazio che abbia un'estensione infinita. Orbene: come è a conciliare il teorema delle parallele con un'infinità, la quale non ha un'estensione infinita? Aristotele ha veduto chiaramente tale difficoltà, e cerca di rispondervi a questo modo. Egli dice, che la geometria non ha, in realtà, bisogno di un'estensione che sia attualmente infinita; poichè essa non si serve di una tale estensione infinita, ma solo suppone, che le linee finite possano prolungarsi quanto si voglia. Ed aggiunge, che, quando si siano prolungate le linee parallele fin ad essere presso agli ultimi limiti della grandezza massima che attualmente esiste (ossia la grandezza del *cielo*), è possibile dividere l'ultima parte di questa grandezza massima all'infinito: onde l'infinità delle parallele vive nella serie infinita che si produce per opera della divisione. Quindi: riguardo alla dimostrazione dei teoremi che si fondano sulle parallele, da una parte non reca alcun danno alla geometria l'ammettere uno spazio che non ha un'estensione infinita; e, dall'altra parte, l'infinità di un tale spazio vive nella serie infinita dei termini prodotti dalla sua divisione [2]).

---

[1]) *Phys.* 206 *a*, 9-207 *b* 20.
[2]) *Phys.* 2.7 *b*, 26-34.

APPENDICE PRIMA

Una delle proprietà del corpo, di cui Aristotele si serve frequentemente, riguardo allo spazio, nella critica delle dottrine dei suoi predecessori, è la *pesantezza* e la *leggerezza* del corpo stesso. Crediamo, quindi, necessario riassumere la sua teoria su questo soggetto, affinchè la nostra esposizione riesca più completa.

A tal argomento, oltre all'accennarvi qua e là [1]), lo Stagirita consacra tutto il quarto libro del trattato *sul Cielo.*

Egli incomincia, secondo il solito, dall'esaminare le teorie dei suoi predecessori. Su questo soggetto, però, non ne trova che presso Platone e gli Atomisti. — Degli altri, egli dice, alcuni, i quali, come Anassagora ed Empedocle, negarono il vuoto, non determinarono nulla intorno al leggiero e al grave; altri, che ne dissero qualche cosa, tacquero affatto tanto sul perchè alcuni dei corpi sono assolutamente leggieri, altri assolutamente pesanti, e si muovono gli uni sempre in su, gli altri sempre in giù, quanto sulla questione che alcuni corpi, pur essendo maggiori di massa, sono, tuttavia, più leggieri di altri che hanno una massa minore [2]). Egli aggiunge, poi, che, in generale, tutti gli altri, avanti di lui, trattarono solo *del pesante e del leggiero relativo* (πρὸς ἕτερον), non *del pesante e leggiero assoluto* (ἁπλῶς βαρὺ καὶ κοῦφον). — Con " *leggiero e più leggiero relativo* ", egli designa il fatto, che di due corpi, aventi eguale pesantezza ed eguale massa, si muove l'uno più velocemente dell'altro. E viceversa si dica del " *pesante relativo* " [3]).

---

[1]) Vedi Bonitz. *Index*.... 133-134.

[2]) *De Cael.* 309 *b*, 19-25.

[3]) *De Cael.* 308 *a*, 31.

a) Contro la scuola atomistica egli osserva quanto segue.

Gli atomisti, i quali compongono il corpo di solidi, dicono, che è più pesante [1]) quello che ne ha un numero maggiore. Spiegano il fatto, che molti corpi, pur essendo minori di massa, sono, nondimeno, più pesanti, come, per esempio, il ferro della lana, coll'ammettere, che quei corpi di massa maggiore contengano più vuoto; — dal qual vuoto appunto nascerebbe la maggiore grandezza della massa, benchè i solidi, di cui sono composti, siano eguali di numero od anche minori. E, in generale, credono, che causa della maggiore leggerezza di un corpo sia l'essere in esso contenuto maggior vuoto [2]). Onde dicono, che il fuoco è il corpo più leggiero, perchè contiene la massima quantità di vuoto.

Ora, bisogna, anzitutto, che essi aggiungano, che *il più leggiero* abbia non solo maggior vuoto, ma anche minor quantità di solidi; poichè, altrimenti, accadrebbe, che molto oro, avente maggior vuoto, sarebbe più leggiero di poco fuoco [3]).

Ma, anche ammessa la loro teoria, sorgono gravi difficoltà.

E invero: essi dicono, che il fuoco è il più leggiero di tutti i corpi, perchè contiene meno solidi e più vuoto. Pur nondimeno, vi sarà una certa quantità di fuoco, in cui il solido e il pieno superano i solidi contenuti in una piccola quantità di terra. Questa piccola quantità di terra, dunque, sarà più leggiera della quantità di fuoco; e non è più vero, che il fuoco è il più leggiero di tutti i corpi. — Possono opporre, che, in quella quantità di fuoco, anche il vuoto sarà maggiore. Ma, allora, come definiscono ciò che è *assolutamente pesante?* Questo non può definirsi altrimenti, che o coll'avere più solidi, o meno vuoto [4]). Inoltre, in quel caso, anche ammesso che quella quantità di fuoco abbia un vuoto maggiore, si avrà sempre, che, dato il fuoco sia il corpo più leggiero (κουφότατον), un corpo che si muove sempre in giù (la piccola quantità di

---

1) *De Cael.* 309 *a*, 1-2.

2) *De Cael.* 309 *a*, 2-11.

3) *De Cael.* 309 *a*, 16-18.

4) *De Cael.* 309 *a*, 29-309 *b*, 2.

terra) sarà più leggiero (perchè la gravità dipende dalla maggior quantità di solidi [1]), e questa piccola quantità di terra ne ha meno della quantità di fuoco) di ciò che è leggiero assolutamente, e si muove sempre in su (il fuoco), ossia sarà leggiera. E questo è impossibile; perchè ciò che è *assolutamente leggiero* è sempre *più leggiero* dei corpi che hanno peso e si muovono in giù; — il "*più leggiero*", invece, (τὸ δὲ κουφότερον) non è sempre leggiero, perchè anche dei corpi pesanti si dice, che l'uno è più leggiero dell'altro, come, per esempio, l'acqua della terra.

Nè tale difficoltà può sciogliersi coll'ammettere, che il vuoto sia proporzionale al pieno: poichè, anche in questo caso, si va incontro ad un assurdo. Infatti: in una maggiore quantità di fuoco ed in una minore, il solido e il vuoto stanno nella stessa proporzione: quindi, queste due quantità dovrebbero muoversi con eguale velocità. Invece: la massa maggiore di fuoco si muove *in su* più velocemente della massa minore; e, similmente, una maggiore quantità di oro o di piombo si muove *in giù* più velocemente di una quantità minore degli stessi metalli. E il medesimo si dica di tutti gli altri corpi gravi [2]).

Questa, però, non è la sola difficoltà.

Anzitutto, è assurdo, che i corpi, a causa del vuoto, si muovano in su, e il vuoto stesso non si muova. Ma, anche ammesso che il vuoto per sua natura si muova in su, e il pieno in giù, e, per questo, siano causa dell'uno e dell'altro movimento, non bisognerebbe, tuttavia, ricercare intorno ai corpi, composti di vuoto e di pieno, perchè alcuni di essi sono leggieri, e altri pesanti, ma bisognerebbe ricercare intorno al vuoto e al pieno stesso, perchè l'uno è leggiero, l'altro è pesante [3]). — In secondo luogo, bisognerebbe indicare la ragione, per cui il vuoto ed il pieno non stanno l'uno separato dall'altro, ma si uniscono a formare il corpo [4]). —

---

[1]) *De Cael.* 309 *a*, 1-2.
[2]) *De Cael.* 309 *b*, 8-16.
[3]) *De Cael.* 309 *b*, 16-23.
[4]) *De Cael.* 309 *b*, 23-24.

Inoltre: è assurdo assegnare un luogo al vuoto (quasi che esso già non l'avesse), poichè, se il vuoto si muove, è pur necessario, che vi sia un luogo proprio di lui, dal quale e nel quale si trasloca [1]. — Infine: non si riesce a indicare nessuna ragione del movimento: perchè si muove non solo il vuoto, ma anche il pieno [2].

Questi sono gli argomenti, che Aristotele adduce contro la concezione degli atomisti del grave e del leggiero, e in base ai quali la rigetta.

b) Non meno recisa è la critica che egli fa della dottrina di Platone. Essa è la seguente.

La teoria platonica, esposta nel Timeo, egli dice, si riduce a questo: tutti i corpi sono formati dagli stessi elementi e da una materia unica; più grave, quindi, è il corpo che è composto da maggior numero di questi elementi, più leggiero è il corpo che è composto da un numero minore, come per esempio, una maggiore quantità di piombo è più grave di una quantità minore; e, in generale, il " *più grave* " consiste nell'eccedenza di particelle simili [3].

Orbene, osserva lo Stagirita, in questo modo, si viene, in primo luogo, a parlare solo del grave e del leggiero relativo, non del grave e del leggiero assoluto [4]. — In secondo luogo, ammesso che un corpo di tanto è più grave, di quanto è maggiore il numero degli elementi che lo compongono, ne viene di conseguenza, che una maggiore quantità di fuoco dovrebbe esser più grave di una quantità minore, e dovrebbe muoversi in su meno velocemente. E invece, l'esperienza dimostra il contrario: quanto più una quantità di fuoco è maggiore, tanto più essa è leggiera, e si muove in su più velocemente [5]. — In terzo luogo, finalmente, poichè il " *più*

---

1) *De Cael.* 309 *b*, 24-27.

2) *De Cael.* 309 *b*, 27-28.

3) *De Cael.* 308 *b*, 3-12.

4) *De Cael.* 309 *b*, 3-12.

5) *De Cael.* 309 *b*, 13-21. L'Archer-Hind (Op. cit. pag. 228, n. 9) osserva, con ragione, a proposito di questo argomento: « Aristotle in his criticism of

leggiero „ consiste nell'avere un numero minore di parti simili, e il „ *più grave* „ nell'averne un numero maggiore; e, d'altro lato, l'aria, l'acqua e il fuoco sono composti dagli stessi triangoli, ma differiscono per la maggiore o minore grandezza del loro numero, onde l'uno elemento è più leggiero, l'altro è più pesante; vuol dire, che vi sarà certamente una data quantità di aria, la quale avrà maggior numero di triangoli che non una data quantità d'acqua, e sarà più pesante di essa. Accade, invece, tutto il contrario; poichè sempre una maggiore quantità di aria si muove maggiormente in su, ed, in generale, ogni qualsiasi parte di aria si muove in su, e si allontana dall'acqua [1]).

Qui termina la critica della dottrina platonica. — Aristotele, però, aggiunge, che del pari insostenibile è la teoria di chi affermi, che i corpi siano più gravi o più leggieri, l'uno dell'altro, per la *grandezza* (μέγεθος) e per la *piccolezza* (σμικρότης) dei corpi stessi, ma assegni ai corpi una sola materia, o più, ma contrarie. — Infatti: se la materia dei corpi è una sola, non si ha più il grave ed il leggiero assoluto. Inoltre, molti corpi piccoli (ognuno dei quali, preso per sè solo, sarebbe leggiero, perchè piccolo) saranno, nel loro insieme, più gravi di pochi corpi grandi: onde accadrà, che molta aria e molto fuoco saranno più gravi di poca acqua e poca terra. — Se, poi, le materie dei corpi sono più, ma contrarie, come, per esempio, il vuoto e il pieno, in questo caso, venendo i corpi ad esser di natura contraria, non sarà possibile spiegare, per qual ra-

---

Plato's theory simply ignores the whole of it from beginning to end: »; e aggiunge: « That is to say, Aristotle actually urges the fact, that a larger portion of flame has a stronger upward tendency than a smaller, as an objection to Plato's theory: whereas it is precisely what Plato affirms, and must be on his principles inevitably the case ». La causa, però, di questa critica non giusta, evidentemente, sta nel fatto, che Aristotele crede sia più grave quello che si muove più velocemente in giù e meno velocemente in su, e Platone invece, avendo tolto, come abbiam visto, il su e il giù, per « più grave » intende la tendenza di un dato corpo (tendenza dipendente dalla grandezza della sua massa) ad andare nella regione sua propria.

[1]) *De Cael.* 308 *b,* 21-28.

gione i corpi, intermedii fra i corpi assolutamente gravi ed i corpi assolutamente leggieri, sono *più gravi e più leggieri gli uni degli altri, ed entrambi dei corpi assolutamente leggieri (vuoti) o dei corpi assolutamente pesanti (pieni)* [1]).

c) Liberatosi, in tal modo, il campo dalle teorie, che, sulla gravità e leggerezza dei corpi, erano state formulate avanti di lui, Aristotele passa ad esporre la sua propria dottrina.

Egli incomincia dall'assodare il fatto, che dei corpi alcuni si muovono in su, altri si muovono in giù, sempre secondo natura (ἀεὶ κατὰ φύσιν), altri, invece, si muovono tanto in su, quanto in giù. La spiegazione, che egli dà a tal fatto è la seguente.

Il movimento spaziale (ἡ κατὰ τόπον κίνησις) è movimento, precisamente allo stesso modo che quello secondo la grandezza (ἡ κατὰ μέγεθος κίνησις) e quello secondo la forma (ἡ κατ' εἶδος κίνησις). E siccome, in ciascuno di questi movimenti, noi vediamo, che il mutamento (μεταβολή) non avviene a caso, ma avviene dal contrario al contrario e alle cose intermedie, lo stesso dobbiam dire anche del movimento spaziale [2]). Se, dunque, il movibile in su, o in giù, è quello che *può* esser grave o quello che *può* esser leggiero (τὸ βαρυντικὸν καὶ τὸ κουφιστικόν), ed è mosso in su, o in giù, quello che era *in potenza* grave o leggiero, l'andare su o giù, ossia il muoversi verso il proprio luogo, è muoversi verso la propria forma [3]). Per la qual cosa, domandare, perchè il fuoco si muove in su e la terra in giù, è lo stesso che domandare perchè il guaribile, allorquando si muove e muta in quanto è guaribile, si muove verso la guarigione e non verso la biachezza. Similmente dicasi degli altri mutabili (τὰ ἀλλοιωτά). L'aumentabile, allorquando si muta in quanto è aumentabile, non si muove verso la guarigione, ma verso l'accrescimento di grandezza.

A quel modo, adunque, che queste cose si mutano nella qualità e nella quantità, allo stesso modo si mutano nel luogo, in su i corpi

[1]) *De Cael.* 309 *b*, 29-310 *a*, 15.

[2]) *De Cael.* 310 *a*, 16-31.

[3]) *De Cael.* 310 *a*, 31-35.

leggieri, in giù i corpi gravi: colla sola differenza, che i mutamenti nella qualità e nella quantità sono prodotti da cause esterne, e, invece, i mutamenti nel luogo hanno dentro di sè il principio dei mutamenti stessi [1]).

Abbiam detto, che dei corpi alcuni si muovono sempre in su, altri sempre in giù, e che altri, invece, si muovono in su e in giù. E infatti, nel cosmo vi è un punto estremo ed un punto medio [2]). Il muoversi in su, o verso il punto estremo (ἔσχατόν τι) dell'universo è esser *leggiero:* il muoversi in giù, o verso il centro dell'universo (μέσον τι), è l'esser *grave.* Vi sono, dunque, due specie di grave e di leggiero. I corpi, che si muovono sempre in su, come il fuoco, sono assolutamente leggieri; si ha, quindi, un *leggiero assolutamente* (τὸ ἁπλῶς κοῦφον). Del pari, i corpi che si muovono sempre in giù, come la terra, sono assolutamente gravi: si ha, quindi, un *grave assolutamente* (τὸ ἁπλῶς βαρύ). I corpi, invece, che si muovono tanto in su, quanto in giù, come l'aria e l'acqua, sono relativamente pesanti e leggieri: si ha, quindi, un *pesante e leggiero relativamente* (τὸ πρὸς ἕτερον κοῦφον καὶ βαρύ). In conclusione, si hanno *un leggiero ed un grave assoluto, ed un leggiero ed un grave relativo.*

Che, poi, il centro del mondo sia il punto verso di cui vanno i corpi gravi e da cui si allontanano i corpi leggieri, è dimostrato da Aristotele per mezzo delle seguenti ragioni.

Prima. Nulla può muoversi all'infinito; giacchè il movimento è un venire (γένεσις) da un punto ad un altro. Ossia, il concetto di moto implica sempre un punto di partenza ed un punto di arrivo [3]).

Seconda. Tanto due quantità di fuoco, nel muoversi in su, quanto due quantità di terra, nel muoversi in giù, si muovono, in modo convergente, ad angoli uguali. — Vale a dire, le linee, secondo le quali esse si muovono, sono convergenti, e sono i due lati eguali

---

[1]) *De Cael.* 310 *b*, 16-26.
[2]) *De Cael.* 308 *a*, 22-23.
[3]) *De Cael.* 311 *b*, 30-33.

di un triangolo isoscele, il cui terzo lato è formato dalla linea, che congiunge le due suddette quantità di fuoco o di terra, relativamente alla fine o al principio del movimento. In tal caso, se congiungiamo il punto di mezzo di questo terzo lato coll'angolo opposto, quest'angolo rimane diviso in due parti eguali; ed è chiaro, che dette parti sono gli angoli indicati da Aristotele [1]).

Aristotele distingueva, come or ora abbiam veduto, un leggiero ed un grave assoluto, rispettivamente il fuoco e la terra, ed un leggiero ed un grave relativo, rispettivamente l'aria e l'acqua. Continuando a darne le caratteristiche, egli dice, che il leggiero assoluto sta al di sopra (τὸ πᾶσιν ἐπιπολάζον), e il grave assoluto sta al di sotto di tutti i corpi (τὸ πᾶσιν ὑφιστάμενον): ma che, invece, il grave ed il leggiero relativo stanno al di sopra di alcuni, e al di sotto di altri. L'aria e l'acqua, infatti, stanno al di sopra della terra, e al di sotto del fuoco. Aristotele aggiunge, però, che, rispetto a sè stessi, essi sono ldggieri e gravi assoluti: l'aria sta sempre al di sopra dell'acqua, l'acqua sta sempre al di sotto dell'aria [2]).

Tutti i corpi rimanenti hanno leggerezza e gravità: ma è chiaro, che la loro leggerezza e la loro gravità ha luogo, secondo che essi contengono in sè più o meno di questi corpi semplici.

Rimane, però, a spiegare il fatto, che alcuni corpi sono più pesanti di alcuni altri in un dato corpo, e sono più leggieri degli stessi corpi in un altro dato corpo; così, per esempio, un gran pezzo di legno nell'aria è più pesante di un piccolo pezzo di piombo, nell'acqua, viceversa, è più leggiero. — La spiegazione è la seguente. Tutti i corpi hanno gravità tranne il fuoco, e similmente tutti i corpi hanno leggerezza tranne la terra. Quindi, la terra, e i corpi che sono composti per la maggior parte di terra, sono di necessità pesanti da per tutto: l'acqua da per tutto tranne nella terra; e l'aria da per tutto tranne nella terra e nell'acqua, ossia nell'aria

---

[1]) *De Cael.* 311 *b*, 33-35 e 297 *b*, 18-19.

[2]) *De Cael.* 311 *a*, 15-21.

stessa e nel fuoco, poichè nella propria regione tutti i corpi, e, quindi, anche l'aria, hanno pesantezza tranne il fuoco. E da ciò avviene, che, quando un corpo ha più aria che terra ed acqua, nell'aria è più pesante, e nell'acqua è più leggiero; e nell'una sale alla superficie, nell'altra no [1]).

Abbiam detto innanzi, che Aristotele cercava di spiegare il fatto naturale, che alcuni corpi si muovono sempre in su, altri sempre in giù, altri, infine, in su e in giù, col far notare l'identità generica del movimento spaziale col movimento qualitativo e quantitativo: onde egli ricavava, che il muoversi verso il proprio luogo è come muoversi verso la propria forma. Da tale identità Aristotele deduce un'altra conseguenza, forse anche più importante. La conseguenza è questa. A quel modo che nel movimento qualitativo e nel movimento quantitativo vi ha una parte che è come la forma (εἶδος), e vi ha una parte che è come la materia, allo stesso modo nel movimento spaziale il " su " appartiene alla forma o al determinato (ὡρισμένον), e il " giù " alla materia (ὕλη). E siccome anche il movimento in su implica, come materia, il " giù ", la materia del grave e del leggiero è la stessa: in quanto è, in potenza, grave, è materia del grave; in quanto è, in potenza, leggiera, è materia del leggiero. La forma, invece, non è la stessa [2]).

Oltre, però, i corpi che si muovono sempre in su, e i corpi che si muovono sempre in giù, vi sono i corpi che si muovono in su e in giù; ma, poichè uno solo è il corpo che si muove sempre in su, e, quindi, è al di sopra di tutti, e anche uno solo è il corpo che si muove sempre in giù, e, quindi, è al di sotto di tutti, è necessario che vi siano solamente altri due corpi, i quali stiano al di sotto dell'uno e al di sopra dell'altro. Bisogna, perciò, che anche le materie siano, come i corpi, quattro, ma quattro così, come se fosse una sola comune a tutti. La forma, però, è diversa [3]). Se, infatti, si ammettesse una sola materia senza

---

[1]) *De Cael.* 311 *a*, 29-311 *b*, 13.

[2]) *De Cael.* 312 *a*, 13-21.

[3]) *De Cael.* 312 *a*, 22-33.

diversità di forme, come, per esempio, il vuoto, o il pieno, o l'estensione, o i triangoli, i corpi dovrebbero andare o tutti su, o tutti giù, e il movimento contrario non avrebbe più luogo. E questo è contraddetto dall'esperienza. Inoltre, accadrebbe, che uno dei corpi medii, aria od acqua, andrebbe in giù più velocemente della terra. Infatti, una gran quantità di aria contiene un maggior numero di triangoli, o di solidi, o di piccoli elementi, che non una piccola quantità di terra. E, invece, l'esperienza dimostra, che neppure una particella d'aria si muove in giù [1]. — Lo stesso dicasi del leggiero, qualora si ammetta, che questo aumenti coll'aumento della materia.

Del pari impossibile, aggiunge infine Aristotele, è l'ipotesi (che potrebbe farsi) di ammettere solo il pieno ed il vuoto, e di supporre che il fuoco sia il vuoto per cui stia al di sopra, e la terra il pieno, per cui stia al di sotto, e che l'aria contenga maggior quantità di fuoco e l'acqua maggior quantità di terra. E invero, in questo caso, vi sarà una quantità d'acqua, la quale avrà maggiore quantità di fuoco che non una piccola quantità di aria, e una grande quantità di aria avrà maggior quantità di terra, che non una piccola quantità di acqua: di modo che dovrà accadere, che una data quantità d'acqua si muova in su più velocemente che non l'aria, ed una data quantità d'aria si muova in giù più velocemente dell'acqua. Questo, invece, non accade mai. Bisogna, dunque, dire, che il fuoco è su, la terra giù ecc., perchè l'uno ha una data determinazione, l'altra un'altra, e così di seguito.

Questa è la dottrina aristotelica sulla gravità e leggerezza dei corpi. Ed essa senza dubbio ha esercitato un influsso assai grande su alcune delle principali concezioni fisiche di Aristotele e, per mezzo di queste, sulla sua concezione dello spazio.

---

[1]) *De Cael.* 312 *b*, 20-34.

APPENDICE SECONDA

Aristotele crede, che lo spazio sia il luogo del corpo. Ci sembra, quindi, utile esporre in qual modo egli concepisse il corpo stesso, specie riguardo alla sua finità o infinità.

Il corpo può esser considerato matematicamente e fisicamente.

Dal punto di vista matematico, Aristotele dà al corpo le seguenti determinazioni.

A quel modo che una pluralità determinata (πλῆθος πεπερασμένον) è numero, allo stesso modo la lunghezza determinata è linea, la larghezza determinata è superficie, la profondità (βάθος) determinata è corpo [1]). In altri termini, la grandezza ad una sola dimensione è linea, la grandezza a due dimensioni è piano, la grandezza a tre dimensioni è corpo [2]). Ma le tre dimensioni sono tutte le dimensioni possibili (τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι), e l'essere a tre dimensioni è essere a tutte le dimensioni (τὸ τρὶς πάντῃ) [3]); e inoltre, per quello che riguarda *tutte* le dimensioni, il tutto e il perfetto differiscono tra loro non secondo la forma (οὐ κατὰ τὴν ἰδέαν), ma, se mai, nella materia e nella qualità delle cose, di cui sono predicati (ἐν τῇ ὕλῃ καὶ ἐφ' ὧν λέγονται). Delle grandezze, quindi, il solo corpo è perfetto, perchè esso solo è limitato da tre dimensioni [4]).

D'altra parte, mentre la linea è divisibile in una sola dimensione, e la superficie in due sole, il corpo è divisibile in tre di-

---

[1]) *Met.* 1020 *a*, 14.

[2]) *De Cael.* 268 *a*, 7-8.

[3]) *De Cael.* 268 *a*, 8-10.

[4]) *De Cael.* 268 *a*, 20-24.

mensioni (τριχῇ διαιρετόν). E se è divisibile in tre, il corpo è divisibile in tutte le dimensioni (πάντῃ διαιρετόν) [1]). Ma l'essere divisibile è essere continuo: il corpo, dunque, è, in tutte le dimensioni, continuo [2]).

Inoltre, dall'essere il corpo perfetto, compiuto, nasce un'importante conseguenza. È impossibile passare dalla linea alla superficie, e da questa al corpo: in altri termini, è impossibile il passaggio ad un genere diverso, la così detta μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Difatti, il passaggio ha luogo secondo l'incompiutezza: il corpo, invece, essendo perfetto, non può aver incompiutezza, e, quindi, non può ammettere in sè passaggio di sorta [3]). — Riguardo, però, alla compiutezza, è da notare, che ciascuno dei corpi che compongono l'intero universo è, bensì, perfetto, poichè ha tutte e tre le dimensioni; ma, essendo limitato, verso il corpo vicino, per mezzo del toccarsi a vicenda, come, ad esempio, l'acqua e la terra, diventa, in certo modo, imperfetto; il tutto, invece, secondo indica anche il suo nome, è interamente, assolutamente perfetto, e non in parte sì, in parte no [4]).

***

Riguardo al corpo considerato fisicamente, (accenniamo solo a ciò che si riferisce al nostro soggetto) Aristotele distingue due specie di corpi: da una parte, i soliti quattro elementi; e, dall'altra, un corpo che si muove di moto circolare, ed è al di sopra dei primi, l'etere. Questo è eterno [5]), divino [6]), imperituro ed in-

---

[1]) *De Cael.* 268 *a*, 24-25.
[2]) *De Cael.* 268 *a*, 25-30.
[3]) *De Cael.* 268 *b*, 1-15.
[4]) *De Cael.* 268 *b*, 5-10.
[5]) *De an.* 418 *b*, 9-13.
[6]) *De Cael.* 270 *b*, 1.

divenuto [1]; non ha aumenti [2], nè mutamenti [3]; non ha pesantezza, nè leggerezza [4]; non ha qualità sensibili (ἀπαθές) [5].

* * *

Sorge, però, la domanda: qualunque siano le specie dei corpi, il corpo sensibile, di per sè, è finito, od infinito? — Lo Stagirita pone nettamente la questione, e vi dà una risposta negativa.

Secondo il solito, egli incomincia dal confutare gli argomenti messi innanzi dai sostenitori del corpo infinito. Questi argomenti si riducono a tre.

a) Il nascere e il perire, a questo solo patto, non vengon meno, se ciò, da cui il generato ha origine, è infinito [6].

b) Il limitato si limita sempre verso qualche cosa: è, quindi, necessario, che nelle cose non vi sia alcun limite, se bisogna che una cosa sia sempre limitata verso un'altra [7].

c) Nell'intelletto l'accrescimento non vien mai meno; e una cosa si può sempre immaginare ancora più grande [8].

---

1) *De Cael.* 270 *a*, 13.

2) *De Cael.* 270 *a*, 13.

3) *De Cael.* 270 *a*, 14.

4) *De Cael.* 269 *b*, 30-31.

5) *De Cael.* 270 *b*, 2.

6) *Phys.* 203 *b*, 18-20.

7) *Phys.* 203 *b*, 20-22.

8) **Altri due argomenti, tratti dal tempo e dalla divisione delle grandezze (*Phys.* 203 *b*, 15-18), son da Aristotele creduti valevoli ad assicurare l'esistenza dell'infinito (206 *a*, 9-13): non però dell'infinito in atto. Egli ammette l'infinito in potenza e nel divenire. — L'ultimo argomento, poi, di sopra esposto ci sembra riferito, se non esclusivamente, almeno principalmente ad Archita. Questi aveva detto: (Simpl. (*Diels*), p. 407)** « εἰ δὲ τόπος, ἔστι δὲ τόπος τὸ ἐν ᾧ σῶμά ἐστιν ἢ δύνατ' ἂν εἶναι, τὸ δὲ δυνάμει ὡς ὂν χρὴ τιθέναι ἐπὶ τῶν ἀϊδίων »; **ed Aristotele, riportato l'argomento della** « νόησις », **scrive: (*Phys.* 203 *b* 28)** « ἅμα δ' εἰ καὶ ἔστι κενὸν καὶ τόπος ἄπειρος, καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι ἀναγκαῖον. ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις ».

Di questi argomenti, dice Aristotele, alcuni non sono stringenti, altri possono definitivamente confutarsi [1]. — Infatti: non è necessario, che esista in atto un corpo sensibile infinito, perchè il nascere delle cose non venga meno. Può darsi benissimo, che il perire di una cosa sia il nascere dell'altra, pur essendo il tutto limitato [2]. — D'altra parte, non è vero, che ciò che è limitato sia limitato verso un'altra cosa (πρός τι). Qui si confonde il toccare coll'esser limitato. Il toccare è nella categoria del relativo, del πρός τι, e talvolta può trovarsi anche in alcune cose limitate, come, ad esempio, negli elementi che costituiscono il mondo: l'esser limitato, invece, non è nella categoria del relativo, ma in quella del quanto (ποσῷ). Sono, quindi, due cose affatto diverse. E questa diversità apparisce ancora da ciò, che l'esser limitato è esser limitato per tutte le cose, il toccare, invece, si riferisce a determinate cose [3]. — Nè maggior valore ha l'ultimo argomento. Il volere prestar fede all'intelletto, osserva Aristotele, è assurdo; poichè l'aumento e la diminuzione hanno luogo non nella cosa, ma nel solo intelletto [4].

Di qui è chiaro, che gli argomenti, addotti per dimostrare l'esistenza di un corpo sensibile infinito, non raggiungono lo scopo. Questo, però, non è tutto. Vi sono degli argomenti, i quali, per contrario, dimostrano, che l'esistenza di un corpo sensibile infinito è impossibile.

Anzitutto: siccome ogni corpo o è semplice, o è composto, così anche il corpo infinito dovrà essere o semplice, o composto. Non può essere composto, perchè i corpi semplici, sono limitati di grandezza e di numero: onde ciò che è composto di elementi finiti

---

[1]) *Phys.* 208 *a*, 6-8.

[2]) *Phys.* 208 *a*, 8-11.

[3]) *Phys.* 208 *a*, 11-14. — **A questo proposito Simplicio (*Diels.* 516) adduce l'esempio di una voce limitata (determinata) e di una retta limitata (determinata). Entrambe, egli dice, sono limitate (determinate): ma non si può dire, che la retta tocchi la voce, e viceversa.**

[4]) *Phys.* 208 *a*, 14-19.

per numero e per grandezza, deve necessariamente essere anche esso, per numero e per grandezza, finito. Non rimane, dunque, che il corpo infinito sia semplice; e bisogna vedere, se uno dei corpi semplici può essere infinito [1]).

Aristotele distingue, come or ora abbiam visto, due specie di corpi semplici:

a) l'etere, che ha un movimento circolare; e

b) i quattro elementi, aria, acqua, terra e fuoco, i quali hanno un movimento rettilineo.

Egli, quindi, cerca di provare, successivamente, che tanto l'etere, quanto i quattro elementi non possono essere infiniti.

a) Cominciamo dall'etere.

Gli argomenti, che Aristotele adduce per combatterne l'infinità, son tratti da due fonti: di queste l'una è la figura circolare dell'etere stesso, l'altra è il fatto, che l'etere compie il suo movimento in un tempo determinato, finito.

Sotto il primo aspetto, Aristotele osserva: il quadrato, il circolo, la sfera, sono figure determinate, ossia finite; non è, quindi, possibile, che vi sia un quadrato, un circolo, una sfera infinita. Se, dunque, non vi è un circolo infinito, non vi può esser neppure un corpo infinito, il quale si muova circolarmente [2]).

Inoltre: se il corpo mosso circolarmente è infinito, saranno infiniti anche i raggi: e se questi sono infiniti, sarà infinita anche la distanza che passa fra di loro. Quindi, non vi è alcuna circonferenza, la quale tocchi le estremità dei raggi: perchè, qualora se ne pone una, se ne può subito immaginare una maggiore, e si va, così, all'infinito; allo stesso modo che noi diciamo il numero infinito, perchè non vi è il numero massimo, ma se ne può sempre pensare uno più grande. Se, dunque, questa distanza è infinita, e d'altra parte non è possibile attraversare l'infinito, è chiaro che il corpo infinito, l'etere, non potrebbe muoversi in giro. L'esperienza, invece, attesta il contrario [3]).

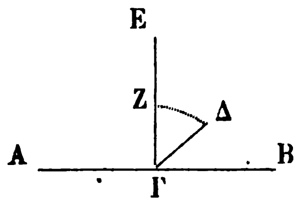
---

[1]) *De Cael.* 271 *b*, 17-25.

[2]) *De Cael.* 272 *b*, 17-24.

[3]) *De Cael.* 271 *b*, 28-272 *a*, 6.

Infine: immaginiamo, che pel centro Γ dell' etere siano tirate due rette infinite, AB e ΓE, e che ΓE sia perpendicolare ad A B. Immaginiamo pure, che dallo stesso centro Γ sia tirata una retta finita ΓΔ, la quale stia, per esempio, a destra di ΓE. Il movimento circolare comincia da un dato punto, per cessare allo stesso punto e ricominciare di nuovo; e, in generale, dice Aristotele, ogni movimento va da un punto ad un altro [1]). Se, quindi, poniamo, che il movimento cominci da ΓΔ, e che questa si muova a sinistra, verso ΓE, si ha, che, essendo questa linea infinita ed essa ΓΔ finita, ΓΔ non potrà mai sorpassare ΓE, e imprimerle così il movimento. La taglierà, invece, in un dato punto Z, e si arresterà. Vale a dire, ΓE resta immobile, ed il movimento circolare non ha più luogo [1]). — Aristotele parla di rette: ma, evidentemente, queste rappresentano parti dell' etere, giacchè egli non ammette alcun movimento oltre i corpi [2]).



Riguardo al secondo aspetto, Aristotele dice quanto segue.

Il tempo, in cui il cielo, l' etere, si muove circolarmente, è finito. Se da un tempo finito si sottrae un tempo finito, bisogna, che anche il tempo rimanente sia finito, ed abbia un principio. Se il tempo del movimento ha un principio, vuol dire, che vi sarà un principio anche del movimento stesso, e, quindi, anche del corpo che si muove.

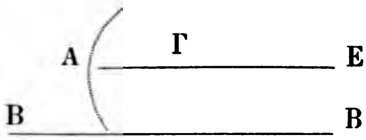
Ciò posto, immaginiamo nell' etere una linea retta AΓE infinita dalla parte di E, ed un'altra retta, parallela alla prima, B B,

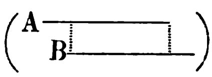
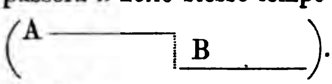
---

1) *De Cael.* 272 *b*, 25-28. Simplicio (*Comm. De Cael. Heiberg.* pag. 214) dà all'argomento un' altra interpretazione. Ma questa ci pare impossibile, poichè Simplicio è in tal modo costretto a identificare AB con ΓE contro le indicazioni stesse di Aristotele. Molto probabilmente, l' interpretazione simpliciana deriva dal fatto, che egli legge a *De Cael.* 272*b* 27 τέμνει γάρ ἡ τὸ Z, mentre i nostri codici aristotelici dànno a ragione τέμνει γάρ ᾗ τὸ Z.

2) *Phys.* 206 *b*, 32, *Met.* 1065 *b*, 7.

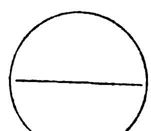
infinita da entrambe le parti. Facendo centro in Γ, si lasci muovere circolarmente AΓE. Il tempo di tutto il suo movimento sarà finito, poichè il tempo di tutto il movimento dell'etere è finito. Però, essendo la retta AΓE finita dalla parte di A, essa incontra, nel suo movimento, la retta infinita BB, e la taglia in un punto qualunque. Il movimento di BB, movimento di tutto l'etere, era finito: tolto da questo il movimento finito AΓE, il rimanente sarà anche finito: e avrà, quindi, un principio. Per conseguenza, anche il corpo che si muove avrà un principio. E questo è contrario alle premesse. Avevamo, infatti, supposto, che BB e l'etere fossero infiniti. L'infinito, dunque, e, quindi, anche il cosmos, se fosse infinito, non potrebbe muoversi. Il cosmos, invece, si muove circolarmente [1]).



Inoltre: immaginiamo due linee rette finite parallele A e B, . Di esse l'una coprirà l'altra di tanto, quanto questa copre quella . Onde A si libererà, sorpasserà B nello stesso tempo che B sorpasserà A, come nella figura . Questo tempo sarà più breve, se entrambe le linee si muovono in senso opposto: sarà più lungo, se l'una sta ferma, e la velocità di quella, che si muove, rimane la stessa di quando si muovevano tutte e due. — Supponiamo, invece, che una di queste due linee sia infinita, e che si muova la sola linea finita. È evidente, che questa non potrà sorpassare la linea infinita in un tempo finito: ci vuole un tempo infinito. Similmente, se supponiamo, che la linea finita stia ferma, e si muova l'infinita, il tempo, in cui questa sorpasserà quell'altra, è anch'esso infinito: che anzi, se pure la linea infinita si muove per uno spazio piccolissimo, appunto perchè essa infinita cambi tutto l'infinito suo posto, si ri-

[1]) *De Cael.* 272 *a*, 7-20.

chiede sempre un tempo infinito. Al tempo, però, è proporzionato il movimento [1]: e, quindi, ad un tempo infinito corrisponde un movimento infinito. Ma il movimento infinito non esiste [2]: e, nel caso nostro, noi sappiamo, che il movimento è finito. Dunque, nell'una e nell'altra ipotesi, l'infinito non si muoverà. Noi, per contrario,

A  B

vediamo, che il cielo, l'etere, si volge in giro in un tempo finito in modo da passare interamente intorno a tutta la linea finita, per esempio, AB, che contiene dentro di sè. È impossibile, dunque, che l'etere sia infinito [3].

Per ultimo: se il cielo è infinito, ma si muove circolarmente, accade che esso attraversa l'infinito in un tempo finito. — Difatti: supponiamo che la superficie del cielo (ὁ μένων οὐρανός) sia infinita. L'etere, che si muove in questa, è eguale ad essa. Dimodochè, se, essendo l'etere infinito, le passa intorno circolarmente, vuol dire che esso attraversa in un tempo finito una cosa eguale a sè stesso, cioè un infinito. — E, viceversa, può dirsi, che sè il tempo, in cui il cielo è attraversato, è finito, anche il corpo (τὸ μέγεθος), che l'attraversa, deve essere finito: perchè attraversa una cosa eguale a sè stesso.

Da tutte queste ragioni Aristotele conclude, che il primo dei corpi semplici, vale a dire l'etere, non può essere infinito.

b) Veniamo, ora, a parlare degli altri corpi semplici, ossia dei quattro elementi. Anche per questi lo Stagirita cerca di dimostrare la medesima tesi, che, cioè, nessuno di essi può essere infinito.

Egli considera la cosa sotto due punti di vista: il punto di vista logico, ed il punto di vista fisico.

Secondo il punto di vista logico, Aristotele dice: se l'essenza del corpo sta nell'esser limitato da piani, e l'infinito, invece, non può aver alcun limite, è chiaro, che non vi può essere alcun corpo infinito, nè sensibile, nè intelligibile [4]; allo stesso modo, che neppur

---

[1]) *Phys.* 219 *b*, 16; 220 *b*, 15, 25.

[2]) *Phys.* 234 *b*, 21; 235 *a*, 11.

[3]) *De Cael.* 272 *a*, 21-272 *b*, 16.

[4]) *Phys.* 204 *b*, 5-7; *Met.* 1017 *b*, 19.

il numero, in quanto è un dato numero, è infinito. Difatti, il numero, o ciò che ha il numero, è numerabile: onde, se è possibile numerare il numerabile, sarebbe anche possibile, ove il numero fosse infinito, attraversare l'infinito. E questo, invece, è impossibile [1]).

Sotto il punto di vista fisico, Aristotele ritrae i suoi argomenti da cinque punti principali:

a) la differenza dei luoghi verso cui si muovono i corpi semplici;

b) la loro pesantezza e leggerezza;

c) la loro proprietà di agire e di patire;

d) il movimento del corpo infinito;

e) la composizione o la semplicità dello stesso corpo infinito.

Esponiamo uno per uno questi cinque punti.

A. — I movimenti *in su* e *in giù* sono contrari; i movimenti contrari vanno verso luoghi contrari (εἰς ἐναντίους τόπους); dei contrari se l'uno è determinato, sarà determinato anche l'altro. Ma il mezzo è determinato, poichè, da qualunque luogo il grave si muova in giù, non può andare più in là del mezzo. Dunque, se il mezzo è determinato, è necessario, che sia determinato anche il luogo in su; e se i luoghi sono determinati e finiti, saranno finiti anche i corpi [2]).

Inoltre. Se il *su* e il *giù* sono determinati, bisogna che sia determinato anche l'intervallo di mezzo (τὸ μεταξύ); perchè, se questo non fosse determinato, si avrebbe un vuoto infinito: il che è impossibile. Se, dunque, l'intervallo medio è finito, deve essere finito anche il corpo che vi è, o vi può esser contenuto [3]).

Ancora. Ogni corpo sensibile è nel luogo: del luogo sono specie e differenze *su, giù, avanti, indietro, a destra, a sinistra:* e queste differenze non sono soltanto relative a noi e alla posizione che noi occupiamo (probabilmente qui Aristotele allude a Platone), ma esistono ben determinate nel corpo stesso che costituisce l'intero

---

[1]) *Phys.* 204 *b*, 7-10.

[2]) *De Cael.* 273 *a*, 6-14.

[3]) *De Cael.* 273 *a*, 15-21.

cosmos. Orbene: se il corpo sensibile è infinito, diventa impossibile, che queste differenze siano in esso contenute [1]).

Infine. L'essere nel luogo significa essere in qualche luogo (πού); l'essere in qualche luogo significa essere su, o giù, o in un'altra qualsiasi delle sei specie su menzionate. Ma ciascuna di queste è un limite. Ammesso quindi, il corpo infinito, accadrebbe, che esso corpo infinito, dovendo stare nel luogo, e, perciò in qualche luogo, dovrebbe stare in un luogo limitato. Il che è impossibile [2]).

In generale, adunque, si può dire, che, se è impossibile che vi sia un luogo infinito, è pure impossibile, dovendo ogni corpo stare nel luogo, che vi sia un corpo infinito [3]).

B. — La pesantezza del corpo infinito bisogna che sia infinita: se, quindi, la pesantezza infinita non esiste, non esisterà neppure il corpo infinito.

Supponiamo, in primo luogo, che la gravezza del corpo infinito sia finita. Sia il corpo infinito A B, e la pesantezza sua sia Γ. Dal corpo infinito AB si tolga un corpo BΔ; e questo abbia la pesantezza E, che sarà minore della pesantezza Γ. Si misuri, poi, E con Γ, e si veda quante volte E è contenuta in Γ. Indi, si prenda un corpo BZ, con cui BΔ stia nella medesima proporzione che E con Γ. Allora, se E e Γ sono finite, e, d'altra parte, $B\Delta : BZ = E : \Gamma$, si avrà, che sarà finito anche il corpo BZ, e che esso avrà la pesantezza Γ. Ma Γ era la pesantezza del corpo infinito A B. Vuol dire, dunque, che il corpo infinito ed il corpo finito hanno la stessa pesantezza: vale a dire, essendo il finito e l'infinito diseguali, si ha, che di due grandezze diseguali la pesantezza è la stessa: il che è impossibile.

Succede, anzi, un altro assurdo. — Siccome rispetto a BZ, corpo finito, si può prendere un altro corpo HB maggiore di lui, ma sempre finito; e siccome le pesantezze stanno fra loro come le masse; si avrà, che la pesantezza di HB sarà maggiore di quella di BZ. Ma la

---

[1]) *Phys.* 205 *b*, 31-35.

[2]) *Phys.* 206 *a*, 5-7.

[3]) *Phys.* 204 *b*, 35.

pesantezza di BZ era eguale a quella di AB. Si avrà, dunque, che la pesantezza di un corpo finito è maggiore di quella del corpo infinito.

In questo ragionamento, col vedere quante volte E fosse contenuta in Γ, abbiamo implicitamente supposto, che Γ ed E fossero due grandezze commensurabili. L'argomento conserva tutto il suo valore, anche se Γ ed E sono grandezze incommensurabili. Infatti, supponiamo $\Gamma = E + \frac{1}{3}$. In tal caso, si avrà sempre, per esempio: $3\,E > \Gamma$. Si cade, quindi, nella stessa impossibilità, che, cioè, la pesantezza di un corpo finito sia maggiore di quella del corpo infinito. — Ma, in generale, si può sempre fare in modo, che Γ ed E siano commensurabili, ove si cominci non dalle grandezze, ma dalle pesantezze: il che è lo stesso. E invero, si dà a Γ ed a E due numeri commensurabili, il che possiamo sempre fare, essendo Γ ed E di nostra scelta: poi dal corpo infinito si toglie un corpo finito, che abbia la pesantezza E; e questo si ripete tante volte, finchè la somma di tutti questi corpi finiti, ognuno dei quali ha la pesantezza E, abbia una pesantezza eguale a Γ [1]). — Similmente, non sorge alcuna difficoltà, sia che si supponga, che i corpi, di cui si compone il corpo infinito, abbiano tutti la stessa pesantezza, sia che si supponga che essi abbiano una pesantezza diversa. Giacchè è sempre possibile prendere, dal corpo infinito, dei corpi, i quali abbiano una pesantezza eguale a quella di BΔ (il corpo che abbiam posto togliersi dal corpo infinito), aggiungendo qualche cosa ad essi, quali sono nel loro proprio stato, oppure togliendola [2]).

Da tutto ciò appar chiaro, che il corpo infinito non può avere una pesantezza finita. Ne avrà, dunque, una infinita. Sorge, però, la domanda: esiste realmente una pesantezza infinita? Aristotele risponde di no, e adduce le seguenti ragioni.

Se una data pesantezza attraversa un certo spazio in un dato tempo, una pesantezza più grande attraversa lo stesso spazio in un tempo minore, e, in generale, nella proporzione in cui stanno

---

[1]) *De Cael.* 273 *b*, 10-22.

[2]) *De Cael.* 273 *b*, 22-26.

fra di loro le pesantezze. I tempi, quindi, sono in ragione inversa delle pesantezze. Se una pesantezza metà attraversa un certo spazio in un dato tempo, una pesantezza doppia attraversa lo stesso spazio in un tempo metà. — Inoltre, una pesantezza finita attraversa tutto intero un certo spazio in un tempo finito. — Ciò posto, supponiamo, che vi sia una pesantezza infinita. Questa, da una parte, in quanto pesantezza, vale a dire in quanto tendenza a muoversi in giù, si muoverà, e attraverserà almeno tanto spazio, quanto ne attraversa una pesantezza finita: dall'altra parte, però, non si muoverà. E, infatti: i tempi sono in ragione inversa delle masse, e ad una massa maggiore corrisponde un tempo minore. Ma la massa infinita non ha alcuna proporzione con altre masse. Dunque, per il corpo infinito non è possibile alcun tempo, e, quindi, alcun movimento [1]. Ogni movimento, come innanzi si è detto, avviene nel tempo.

Nè si può ammettere il *tempo piccolissimo* (ἐλάχιστος χρόνος). Questo, invero, non esiste; ma, anche esistesse, la sua esistenza non recherebbe alcun giovamento. Difatti: ammettiamo, che un corpo finito attraversi un certo spazio in un dato tempo, e che il corpo infinito attraversi lo stesso spazio in un tempo *piccolissimo*. Allora avremo, che, aumentando la massa del corpo finito, il tempo, in cui esso attraversa quel dato spazio, diventa sempre più piccolo: onde, se la sua massa, pur rimanendo sempre finita, diventa *grandissima,* il tempo diverrà *piccolissimo*. Si avrà, dunque, che il corpo infinito ed il corpo finito attraverseranno una data quantità di spazio nello stesso tempo. E questo è assurdo.

La pesantezza infinita, adunque, non esiste: per conseguenza, non esiste neppure un corpo infinito [2].

In ultimo, è da notare, che, se il corpo infinito ha pesantezza o leggerezza, vi sarà anche un'estremità ed un centro dell'universo. E, per contrario, estremità e centro non possono stare nel corpo dell'universo infinito. Ed è parimenti impossibile, che il corpo infinito vada tutto su, o tutto giù, oppure che il su e il giù, non

---

[1]) *De Cael.* 273 *b*, 30-274 *a*, 8.

[2]) *De Cael.* 274 *a*, 8-18.

potendo il corpo infinito dividersi, ne abbiano metà per ciascuno. Se, dunque, non vi è nè estremità, nè centro, nè su, nè giù, non vi è nessun luogo, verso cui e da cui i corpi si muovono. Non vi è più, quindi, neppur movimento: poichè il movimento è o secondo natura, o contro natura; e questi movimenti son determinati dai luoghi propri e dai luoghi estranei [1]).

C. — Ogni corpo sensibile ha o la facoltà di agire, o la facoltà di patire, o entrambe le facoltà. Quindi, se il corpo sensibile infinito non ha nessuna di queste facoltà, vuol dire che esso non esiste.

In primo luogo, è impossibile, che il corpo sensibile infinito patisca da un corpo sensibile finito, ovvero agisca sopra di lui.

Difatti: supponiamo, che il corpo infinito A sia riscaldato, spinto ecc. dal corpo finito B nel tempo Γ: e immaginiamo un altro corpo Δ finito, minore di B. Nello stesso tempo che B, Δ agirà sopra un corpo più piccolo di A, mettiamo E: si avrà, quindi, la proporzione

$$\Delta : B = E : A$$

E, in generale, si può dire, che, se una data quantità agisce in un certo tempo sopra tutta un'altra quantità, in questo stesso tempo una quantità minore agisce sopra una quantità minore, ed una quantità maggiore sopra una maggiore. Le quantità maggiori e minori pazienti sono proporzionali alle quantità maggiori o minori agenti; e le quantità minori e maggiori, che agiscono e che patiscono, stanno fra di loro nella stessa proporzione, che le due quantità, l'una agente, l'altra paziente, di cui esse sono maggiori o minori. Tutto ciò, evidentemente, implica una proporzione tra le due prime quantità. Queste, nel caso nostro, sono il corpo finito B ed il corpo infinito A. Onde, siccome fra il corpo finito ed il corpo infinito non vi è alcuna proporzione, così non è possibile che vi sia un agire del corpo finito sul corpo infinito [2]). — In altri termini, Aristotele vuol dire, che, ammessa l'azione del corpo finito sul

---

[1]) *Phys.* 205 *b*, 22-30; *De Cael.* 276 *a*, 6-12.

[2]) *De Cael.* 274 *b*, 33-275 *a*, 13.

corpo infinito, questa azione porta per conseguenza una proporzione tra il finito e l'infinito. Una tale proporzione, invece, è impossibile.

Similmente, è impossibile, che il corpo infinito A agisca sul corpo finito B nel tempo Γ. Immaginiamo un corpo finito Δ. Questo muoverà nello stesso tempo Γ una parte sola di B: sia Z. Di più, immaginiamo un corpo E, il quale abbia con Δ la stessa proporzione, che B ha con Z. Si avrà, allora la proporzione

$$B : Z = E : \Delta$$

Ma B, Z e Δ sono finiti: quindi, anche E sarà finito. Il corpo finito E, dunque, agirà su tutto B nel tempo Γ. Ma noi avevamo supposto, che il corpo infinito A agisse su B nello stesso tempo Γ: dunque, un corpo finito ed un corpo infinito agiranno su un altro corpo nello stesso tempo. E questo, invece, è impossibile; poichè il corpo maggiore agisce in un tempo minore. — Vale a dire: il tempo, in cui si suppone che il corpo infinito agisca, essendo sempre minore di qualsiasi tempo, perchè il corpo infinito è sempre maggiore di un corpo finito, avviene, che non vi sarà alcun tempo nel quale il corpo infinito possa agire [1]. — Se, poi, si ammette, che ciò succeda in un tempo infinito, si va incontro alla difficoltà, che nell'infinito tempo non è possibile nè un agire, nè un patire. Difatti, il tempo infinito non ha alcun termine; il patire e l'agire, invece, l'hanno [2].

Per ultimo: non è neanche possibile, che un corpo infinito patisca da un altro corpo infinito, o il che è lo stesso, che un corpo infinito possa agire sull'altro. Supponiamo, infatti, due corpi infiniti A e B; e immaginiamo, che B patisca da A in un tempo finito ΓΔ. Una parte di B, E, essendo minore di B, non patirà da A nello stesso tempo, ma in un tempo minore Δ. Abbiamo, quindi, due tempi finiti Δ e ΓΔ. Ma fra i tempi, in cui i corpi patiscono, vi è la stessa proporzione che fra i corpi stessi, quando il corpo agente è il me-

[1]) *De Cael.* 275 *a*, 14-22.

[2]) *De Cael.* 275 *a*, 22-275 *b*, 4.

desimo. Se, quindi, Δ e ΓΔ sono finiti, vuol dire che anche i corpi, di cui essi indicano la durata nel patire, sono finiti; ossia tanto il corpo, il quale patisce nel tempo Δ, quanto quello che patisce nel tempo ΓΔ, sono finiti. Ma noi avevamo supposto, che il corpo B, che patisce nel tempo ΓΔ, fosse infinito. Se, dunque, ammettiamo, che un corpo infinito patisca da un altro corpo infinito in un tempo finito, cadiamo nella contradizione, che l'infinito agente diventa finito. — Bisognerà, quindi, ammettere, che un corpo infinito patisca da un altro corpo infinito in un tempo infinito. Neppur questo, però, è possibile; poichè il tempo infinito non ha alcun fine: ciò, invece, che patisce ha un fine ben determinato.

Se, dunque, è proprietà fondamentale del corpo sensibile, che esso abbia facoltà di agire, o di patire, o di entrambe le cose, e, d'altra parte, il corpo sensibile infinito non ha, per contrario, nessuna di queste facoltà, vuol dire che esso non esiste [1]).

D. — Se il corpo infinito sensibile esiste, si ha, che esso non può muoversi: e questo contraddice all'esperienza. — Infatti: se si muove, bisogna che vi sia un luogo infinito verso cui si muove secondo natura, ed un altro luogo infinito verso cui si muove contro natura. L'esistenza, invece, di due luoghi infiniti è, evidentemente, impossibile [2]). — Inoltre: sia che si muova secondo natura, sia che si muova contro natura, in entrambi i casi è necessario, che la forza motrice sia infinita. Orbene: questa forza motrice non può stare nel corpo infinito, vale a dire l'infinito corpo non può muovere sè stesso: perchè, se muovesse sè stesso, sarebbe un animale, onde si avrebbe un animale infinito: il che è assurdo. È d'uopo, quindi, che la forza motrice infinita sia fuori del corpo infinito. Si avranno, dunque, due infiniti differenti per la forma e per la potenza: la forza motrice ed il corpo sensibile. E questo è egualmente assurdo [3]).

E. — Se v'ha un corpo sensibile infinito, questo sarà o composto (σύνθετον, ἀνομοιομερές), o semplice (ἓν καὶ ἁπλοῦν, ὁμοειδές, ὁμοιομερές).

---

[1]) *De Cael.* 275 *a*, 22-275 *b*, 6.

[2]) *De Cael.* 275 *b*, 15-18; 274 *a*, 29-33.

[3]) *De Cael.* 275 *b*, 18-29.

α) Un corpo sensibile infinito composto è impossibile che esista per le seguenti ragioni.

Esso non può essere composto di elementi finiti di numero e di grandezza, poichè la somma di siffatti elementi finiti è finita. È necessario, quindi, supporre, o che uno almeno di questi elementi sia infinito, o che gli elementi siano tutti infiniti di grandezza, oppure che siano infiniti di numero. — La prima ipotesi non può ammettersi, perchè gli elementi contrari bisogna che si eguaglino fra di loro, e perchè bisogna che uno di essi non sia infinito: altrimenti, l'elemento infinito distruggerebbe l'elemento contrario finito [1]). — Del pari inammissibili sono la seconda e la terza ipotesi. In primo luogo, ogni elemento è corpo: il corpo ha tutte le dimensioni: il corpo infinito, quindi, ha tutte le dimensioni estese infinitamente. Come, dunque, sarebbero possibili più corpi infiniti, ognuno dei quali avesse tutte le dimensioni estese infinitamente? [2]). Inoltre, se ciascuno degli elementi finiti è infinito, come, per esempio, la terra ed il fuoco, si avrebbe un'infinita leggerezza ed un'infinita gravezza: e questo fu dimostrato impossibile [3]). In secondo luogo, se gli elementi sono infiniti di numero, e sono semplici, anche i luoghi saranno infiniti e dissimili fra di loro. Innanzi, per contrario, fu dimostrato, che i luoghi sono finiti [4]). Di più, in questa ipotesi, si avrebbe, che i movimenti sarebbero d'infinita grandezza, mentre fu provato, che ciò che si muove in giù, non può andare più in là del centro, e ciò che si muove in su, più in là del termine estremo [5]); e si avrebbe pure, che, dovendo ogni corpo naturale (φυσικὸν σῶμα) avere un movimento, i movimenti semplici sarebbero infiniti, mentre essi sono finiti [6]). In ogni caso, infine, se il corpo infinito è composto, esso non potrebbe essere uno, vale a dire continuo, altrimenti che col toc-

[1]) *Phys.* 204 *a*, 13-19; 205 *a*, 21-25.
[2]) *Phys.* 204 *b*, 20-22; *De Cael.* 274 *b*, 19-21.
[3]) *De Cael.* 274 *b*, 5-8.
[4]) *Phys.* 205 *a*, 29-35; *De Cael.* 274 *b*, 8-9.
[5]) *De Cael.* 274 *b*, 10.
[6]) *De Cael.* 274 *b*, 1-5.

carsi [1]). — Nè giova il supporre, che un elemento, per esempio il fuoco, sia sparso qua e là, e che solo la somma di queste parti sia infinita: poichè riman sempre impossibile, che da tutte queste diverse parti si formi un elemento infinito [2]).

β) Del pari impossibile è che esista un corpo sensibile infinito uno e semplice.

Esso non esiste sotto la forma speciale voluta da alcuni, i quali ammettono, che, oltre agli elementi, vi sia un corpo infinito, da cui questi divengono. Infatti, ogni cosa si risolve in ciò da cui essa è nata: la esperienza, invece, dimostra, che nessuno degli elementi si risolve in questo corpo infinito, che sarebbe al di là degli elementi stessi [3]).

Esso non esiste neppure in generale.

Invero, per ammetterne l'esistenza, bisognerebbe ammettere, che il tutto fosse composto di un solo elemento, per esempio, il fuoco. E questo, invece, è impossibile; perchè tutte le cose si tramutano dal contrario al contrario, come, per esempio, dal caldo al freddo [4]). — Inoltre: ogni corpo sensibile è in qualche luogo (που): di ciascun corpo vi è un luogo proprio, e questo è lo stesso tanto della parte, quanto del tutto, come, per esempio, tanto del fuoco, quanto di una scintilla. Quindi, se il corpo infinito è omogeneo, e le diverse sue parti son tutte raccolte nel medesimo luogo, bisogna o che il corpo infinito (costituito da queste diverse parti) stia sempre fermo, o che si muova sempre. Supponiamo, per esempio, che il corpo omogeneo infinito sia tutto terra. Una zolla di terra non ha nessuna ragione, per cui debba muoversi in su o in giù, o in qualsiasi altra direzione: di più, il luogo del corpo ad essa omogeneo è infinito: la zolla, dunque, o si muoverà da per tutto: quindi, non starà mai ferma; o starà ferma da per tutto: quindi, non si muoverà mai [5]). E lo stesso avviene per le altre parti di terra che costitui-

---

[1]) *Phys.* 205 *a*, 20-21.
[2]) *De Cael* 274 *b*, 18-19.
[3]) *Phys.* 204 *b*, 22-35.
[4]) *Phys.* 205 *a*, 6-7.
[5]) *Phys.* 205 *a*, 10-19.

scono il corpo infinito. — Ancora. Se il corpo è omogeneo, vi sarà una sola specie di movimento: quindi, vi sarà o un' infinita gravezza, o un' infinita leggerezza: il che fu dimostrato impossibile [1]. — Infine. Il corpo infinito omogeneo è impossibile che si muova in giro, come l' esperienza dimostra che il cielo si muove; poichè nell' infinito non vi è alcun centro, e il movimento circolare si fa appunto intorno al centro o punto medio.

Se, dunque, il corpo sensibile infinito non esiste, nè come corpo composto, nè come corpo semplice, vuol dire che esso non esiste affatto.

Si potrebbe fare un' ultima ipotesi (dottrina atomistica), vale a dire l' ipotesi che il tutto non sia continuo, ma sia costituito da un' infinità di elementi separati dal vuoto. La natura, però, di questi elementi è unica; quindi, o essi avranno la sola leggerezza e non la gravezza, o la sola gravezza e non la leggerezza. E questo è falso. Di più: se avranno la gravezza o la leggerezza, vi sarà, nel tutto, un termine estremo od un centro: il che è impossibile nell' infinito [2]. Infine: l' esperienza dimostra, che il luogo, dove un corpo sta fermo, o si muove contro natura, è quello, dove un altro corpo sta fermo, o si muove secondo natura. Bisogna, quindi, non che tutte le cose abbiano la sola gravezza, o tutte le cose la sola pesantezza, ma che alcune l' una, le altre l' altra [3].

A prescindere da tutte queste ragioni, ve n' ha ancora un' altra, perchè si neghi l' esistenza del corpo infinito. Ogni essere è compreso sotto la categoria del quanto (ποσόν): l' infinito, invece, non può essere un quanto, perchè il quanto è determinato [4].

Il corpo sensibile infinito, adunque, non esiste.

* * *

Ma il corpo sensibile non si estende nemmeno fin ad un certo punto (μέχρι τινός) [5] al di là del *cielo* (preso nel primo o nel terzo

[1] *De Cael.* 274 *b*, 22-25.
[2] *De Cael.* 275 *b*, 29-276 *a*, 7.
[3] *De Cael.* 276 *a*, 12-16.
[4] *Phys.* 208 *a*, 2-4.
[5] *De Cael.* 275 *b*, 8-9.

dei tre significati che Aristotele attribuisce alla parola "*cielo*" [1]), in modo che si formino ed esistano altri mondi (κόσμοι), al di là del cielo stesso, oltre quello abitato da noi.

Di ciò lo Stagirita adduce le seguenti ragioni.

Tutti i mondi hanno la stessa natura; e perciò bisogna, che essi siano composti degli stessi corpi, e, parimenti, che i corpi, fuoco, terra e gli elementi intermedii, in tutti i mondi abbiano la stessa potenza (δύναμιν). Poichè, se i corpi degli altri mondi fossero simili a quelli del nostro solo di nome, e non avessero la medesima essenza, ciascuno di questi mondi si direbbe mondo solamente di nome; vale a dire, in tal caso non si avrebbe più una pluralità di mondi [2]), dacchè ciascuno dei termini della pluralità deve avere la stessa essenza dell'altro. Ma di ciò vi è anche un'altra ragione. I movimenti sono finiti, e ciascuno degli elementi si dice secondo ciascuno dei movimenti; onde, poichè i movimenti sono da per tutto gli stessi, bisogna che siano da per tutto gli stessi anche gli elementi [3]).

Per la qual cosa, se i corpi dei diversi mondi hanno tutti la stessa essenza, si muoveranno tutti verso quei luoghi, dove si muovono, nel nostro mondo, il fuoco e la terra. Dove, dunque, si muovono questi due corpi? Ciò è chiaro da quanto segue. — In generale, ciò che si muove, si muove da un punto ad un altro; e il punto di partenza e il punto di arrivo (ταῦτα ἐξ οὗ καὶ εἰς ὅ) differiscono fra loro per la specie (εἴδει). Inoltre, ogni movimento è finito; così per esempio,

---

[1]) *De Cael.* 278 *a*, 11. ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν· ἄλλον δ' αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντὸς ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρων· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναί φαμεν· ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς. τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν· τριχῶς δὴ λεγομένου τοῦ οὐρανοῦ, τὸ ὅλον τὸ ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιεχόμενον περιφορᾶς ἐξ ἅπαντος ἀνάγκη συνεστάναι τοῦ φυσικοῦ καὶ αἰσθητοῦ σώματος διὰ τὸ μήτ' εἶναι μηδὲν ἔξω σῶμα τοῦ οὐρανοῦ μήτε ἐνδέχεσθαι γενέσθαι.

[2]) *De Cael.* 276 *a*, 30-276 *b*, 4.

[3]) *De Cael.* 276 *b*, 7-11.

ciò che diventa sano va dalla malattia alla sanità, e quello che cresce, va dalla piccolezza alla grandezza. Se, dunque, ciò che si muove spazialmente va da un punto ad un altro, sarà anch'esso limitato: ma il termine di arrivo e il termine di partenza differiscono fra loro per la specie: dunque, il fuoco e la terra non si muoveranno all'infinito, ma verso *dati* punti. Essi, poi, sono elementi opposti: quindi, anche i punti di arrivo e di partenza devono essere rispettivamente *opposti* (ἀντικείμενα). Nel luogo sono opposti il *su* e il *giù:* questi, dunque, sono i limiti del movimento locale (πέρατα τῆς φορᾶς) [1]. — Ma abbiamo anche un'altra prova, che il fuoco e la terra non si muovono all'infinito, nel fatto che la terra, quanto più è vicina al centro, tanto più si muove velocemente, e, del pari, il fuoco, quanto più è vicino al su. E invero: come il " *più giù* " è più veloce, e, quindi, più grave, così, se questo termine del " *giù* " fosse all'infinito, vi sarebbe un'infinita velocità, e, quindi, un'infinita gravezza, o, nel caso del fuoco, un'infinita leggerezza [2]. — Nè si può dire (perchè non è attestato dall'esperienza), che la terra si muova in giù e il fuoco in su per opera di un altro corpo, e non per la loro propria natura di muoversi rispettivamente in su e in giù. Nè, infine, può affermarsi, come fanno alcuni, ricorrendo alla teoria della spinta o dell'urto (ἔκθλιψις), che i detti corpi si muovano per violenza (βίᾳ): poichè, in questo caso, una maggiore quantità di fuoco dovrebbe muoversi in su più lentamente, e del pari più lentamente in giù una maggiore quantità di terra. Ma, per contrario, accade, che una maggiore quantità di fuoco in su, ed una maggiore quantità di terra in giù si muove più velocemente. Inoltre, in quell'ipotesi, la velocità non dovrebbe aumentare man mano, che questi corpi si avvicinano al termine. E invero: tutti i corpi, quanto più si allontanano dalla forza motrice, diventano tanto più lenti, per la ragione che essi andrebbero naturalmente colà, donde si muovono per forza [3]. — I termini, dunque, del movimento spaziale, verso cui si

[1]) *De Cael.* 277 *a,* 14-25.

[2]) *De Cael.* 277 *a,* 27-35.

[3]) *De Cael.* 277 *b,* 1-8.

muovono il fuoco e la terra, sono il *su* e il *giù,* ossia il termine estremo ed il centro [1]).

Di qui è chiaro, che anche il fuoco e la terra degli altri mondi si muovono l'uno dal centro, l'altra verso il centro. Ma essi sono della stessa natura del fuoco e della terra del nostro mondo. Quindi, a quella guisa che, nel nostro mondo, ogni particella di fuoco si muove verso l'estremo di esso mondo, ed ogni particella di terra verso il centro, alla stessa guisa accadrà, che la terra di un altro mondo si muoverà verso il centro del nostro mondo, e il fuoco di quel mondo verso l'estremo del nostro. Ciò, invece, è impossibile: poichè, in questo caso, si avrebbe, che la terra di quel mondo si muoverebbe dal centro del suo proprio mondo, ossia in su, e il fuoco di quel mondo si muoverebbe dal termine estremo, ossia dalla propria periferia verso il centro, ossia in giù: e, similmente, si avrebbe, che la terra del nostro mondo si muoverebbe secondo natura *dal* centro, per andare al centro di quell'altro mondo [1]). Il che contraddice ai movimenti propri di questi corpi.

D'altra parte, è assurdo il supporre, che la natura dei corpi semplici muti, secondo che questi sono (stando negli altri mondi) più o meno lontani dai luoghi propri (il *su* e il *giù* del nostro mondo). Tutto al più, vi può essere differenza di grado, non di specie [2]).

In ogni modo, poi, è evidente, che questi corpi si muovono. È, quindi, necessario, che, anche in un altro mondo, essi abbiano un movimento secondo natura, perchè, se anche si suppone che quivi essi si muovano contro natura, vale a dire con un movimento contrario a quello con cui si muovono nel nostro mondo, il movimento contro natura implica necessariamente il movimento secondo natura. Infatti, solo ciò che per natura non ha alcun proprio movimento (ὃ μὴ πέφυκεν ὅλως κινεῖσθαι), è anche impossibile che si muova contro natura. Ma, se il movimento contro natura ha luogo, questo implica il movimento secondo natura. Se, dunque, di questi corpi vi è un movimento secondo natura, ed essi sono della stessa specie, è necessario, che ciascuna parte di detti corpi si muova

[1]) *De Cael.* 276 *b*, 11-21. — Cfr. innanzi pag. 122 e segg.

[2]) *De Cael.* 276 *b*, 21-25.

verso un sol luogo, il centro o l'estremo del nostro mondo [1]). E di qui è chiaro, che, se alcune parti dei suddetti corpi sono fra loro, nel nostro mondo, in una certa relazione, la stessa relazione hanno le parti corrispondenti in un altro mondo; e che la parte, presa nel nostro mondo, non istà in una relazione diversa con le parti prese anche nello stesso mondo e quelle prese in un altro mondo, ma sta nella stessa relazione [2]).

L'unicità del mondo è sostenuta da Aristotele anche in base ad altri argomenti.

a) Tutti i corpi stanno fermi, e si muovono contro natura e secondo natura: in quel luogo dove si muovono contro natura, stanno anche contro natura, e in quel luogo dove si muovono secondo natura, stanno anche secondo natura. Inoltre, se un dato movimento è contro natura, il movimento opposto è secondo natura. Ciò premesso, supponiamo un altro mondo al di sopra del nostro. Ciascuno di questi due mondi ha un centro ed un termine, verso cui e da cui si muovono rispettivamente il fuoco e la terra. Nel mondo al di là del cielo, la terra si muoverà verso il centro: ma essa, nel nostro mondo, deve muoversi verso il centro di questo: dunque, verso questo centro che è opposto all'altro, si muoverà contro natura. Quindi, dal centro del nostro mondo si muoverà, secondo natura, verso il centro dell'altro mondo. Ma il nostro mondo deve avere un centro, ed in questo la terra deve stare non contro natura: dunque, la terra, venendo dal centro dell'altro mondo, si fermerà nel nostro non contro natura. Ma dove un corpo si ferma non contro natura, verso questo luogo esso si muove anche non contro natura: la terra, quindi, si muoverà verso il centro del nostro mondo secondo natura. Essa si muoveva anche verso il centro dell'altro mondo secondo natura: si hanno, dunque, due movimenti secondo natura. Il che è impossibile, perchè il movimento dei corpi semplici secondo natura è uno solo [3]).

---

[1]) *De Cael.* 276 *b*, 26-32.

[2]) *De Cael.* 277 *a*, 1-8.

[3]) *De Cael.* 276 *a*, 22-30; 289 *a*, 8-9. Ci sembra che il GROTE (ARIST. II,

b) Ammessa una pluralità di mondi, sarebbe necessario che il movimento circolare, il quale deve essere eterno, fosse egualmente eterno nel nostro mondo e negli altri. Il movimento eterno, invece, non può essere che uno solo [1]).

c) Essendo tre gli elementi corporei, saranno tre anche i luoghi di questi elementi. L'uno è quello del corpo, il quale sta al di sotto di tutti (ὁ τοῦ ὑφισταμένου σώματος τόπος), e sta intorno al centro; l'altro è quello del corpo mosso in giro, ed è l'ultimo; il terzo è quello del corpo che sta in mezzo a questi due: vale a dire, è quello del corpo che sta al di sopra (τὸ ἐπιπολάζον), ed è appunto il luogo medio fra i due primi. Infatti, è necessario, che il terzo corpo stia fra gli altri due per questa ragione. Se esso non sta in questo luogo, dovrà stare (non essendovi altri luoghi) fuori del cielo, ossia più in su del corpo mosso circolarmente. Ora, ciò è impossibile: perchè il corpo mosso in giro non ha alcuna gravità (ἀβαρές) [2]), e questo terzo corpo, invece, essendo composto dei tre elementi, acqua, aria, fuoco, ha certamente della gravezza. Il luogo, quindi, del corpo avente gravezza (se il luogo del corpo grave è intorno al centro) deve stare più giù del corpo che non ne ha alcuna, e non può stare più in su. — Nè vale il supporre, che esso stia più su contro natura; poichè, in tal caso, questo luogo sarebbe secondo natura per un altro corpo. E per contrario, non v'ha nessun altro corpo. — È, dunque, impossibile, che al di là del cielo vi siaalcun corpo. E di qui segue necessariamente, che il mondo è uno solo.

---

397) ritenendo, nel 276 *a*, invece di « μία δὲ », la lezione « μία γὰρ » data dai codici « HL et pr. F », e traducendo « *For* there is one only which is natural », non abbia inteso il vero valore dell'argomento. D'altra parte, la proposizione « ἔτι ἀνάγκη πάντας τοὺς κόσμους ἐκ τῶν αὐτῶν εἶναι σωμάτων », se, sotto un punto di vista, è la giustificazione dell'argomento precedente, il quale ammette, precisamente, che gli altri mondi siano composti degli stessi elementi del nostro, nondimeno, sotto il punto di vista principale, quale questo è esplicato in seguito, indica il passaggio ad un argomento d'altro genere.

[1]) *De Cael.* 277 *b*, 10-12.

[2]) *De Cael.* 269 *b*, 30-31.

Il mondo è di forma sferica, e si divide, come già innanzi abbiamo accennato, in due parti essenzialmente distinte: il cielo (preso nel primo e secondo significato) col movimento regolare e circolare dell'etere, e la terra coi movimenti variabili, rettilinei e opposti l'uno all'altro dei quattro elementi. Questi ultimi occupano tutto lo spazio dal centro del mondo fin alla regione eterea.

In tal modo è costituito il corpo, di cui Aristotele ricerca che cosa sia il luogo [1]).

---

[1]) Vedi *De Cael.* 278 *b*, 25-279 *a*, 11.

PARTE SECONDA

LE TEORIE SUL TEMPO

I FISIOLOGI

A proposito delle teorie sul tempo (χρόνος) [1]) dobbiamo osservare quello stesso che osservammo a proposito delle teorie sullo spazio.

La quistione sull' essenza del tempo si pone direttamente, nella filosofia greca, solo con Aristotele. I *fisiologi* presocratici e Platone stesso trattano del tempo, almeno nello stato attuale delle nostre fonti, solo per rispetto alla loro cosmogonia e alla loro cosmo-

[1]) Quanto all' etimologia della parola χρόνος, è notevole l'articolo del REYNAUD (*Revue Philosoph.* Vol. 19, p. 280 e segg.). Egli dice: « (p. 280-81). En général, dans les langues indo-européennes, et comme on le voit par ce mot, l'idée des divisions du temps, et par suite celle du temps lui-même, qui ne diffère pas de l'idée de la succession indéfinie des jours ou des saisons, dérive, au moins quant à l'expression, des notions connexes de *lumière* ou de *chaleur*. D'abord, la partie du jour ou de l'année, que le soleil éclaire ou échauffe plus particulièrement, s'est appellée *la brillante* ou *la chaude*. Puis cette désignation qualitative, ou de nature, s'est étendue à la périod en elle-même considérée, abstraction faite du phénomène extérieuré qui la caractérise, mais eu égard seulement à la durée qu'elle embrasse. Par là le nom du temps prenait naissance, et la conception latente et confuse qu'en avait formée l'esprit humain devenait perceptible et conscient, en se personnifiant, pour ainsi dire, dans une image sensible, et en trouvant son expression dans un mot, qui la rattachait étroitement à cette image. La *lumière* — le *jour* — le *temps* — tels

logia. Che anzi, questa trattazione, all'infuori di Platone e, in certo modo, anche dei primi Pitagorici e di Parmenide, deve intendersi unicamente nel senso, che, dall'insieme delle loro teorie, più che altro, cosmogoniche, *noi* possiamo dedurre, quali fossero le loro idee sulla nozione del tempo.

E v'ha di più. A differenza dello spazio, i *fisiologi* vanno completamente d'accordo, riguardo ai caratteri essenziali del tempo, in quanto esso può venir congiunto con la cosmogonia e la cosmologia. E perciò viene a mancare anche quella lotta di opinioni, che, nelle teorie dello spazio, lo andò sempre meglio de-

---

sont les trois anneaux de l'enchaînement psychologique, qui relie ici, comme partout où il y a évolution de l'idée exprimée, l'abstrait au concret ». Indi (p. 284) aggiunge: « χρόνος. — M. Curtius rattache ce mot à la rac. sk. *har*, tenir, prendre. Le temps aurait reçu ce nom parce que ses limites prennent, embrassent en quelque sorte l'espace qu'elles contiennent. C'est supposer l'application d'un terme concret à une idée abstraite déjà nettement définie dans l'esprit, avant d'avoir un nom, ce qui paraît impossible au point de vue logique et psychologique. Il est extrêmement, donc, probable *a priori*, qu'il faut chercher ailleurs l'étymologie de χρόνος. — Or ce mot, de l'aveu même de M. Curtius, a ses correspondants phonétiques et significatifs dans les différentes formes zendes, zarvana, zrâna, zrvan, zrû. À cette série correspondent phonétiquement les dérivés des rac. sk. jur, jûr, jûrv, jvar, jval, qui signifient *brûler*, *briller*, *enflammer*, *échauffer*, faire souffrir (cfr. les différentes acceptions de tap); parmi ces derivés nous citerons particulièrement le part. passé jûrna, *brûlé*, blessé, et le substantif vedique jurni, *chaleur*, *flamme*, — d'où la très-grande probabilité du sens primitif de *brûlant* ou *brûlé* pour zarvana etc.

À χρόνος, d'autre part, se rapportent plus-exactement, au point de vue phonétique, le sk. ghr*n*a, *chaleur*, *lueur*, *éclat*, et ghr*n*i, même sens; ces deux mots d'ailleurs paraissent être les antécedents des jur*n*a, jur*n*i, moyennant l'affaiblissement de l'initiale et le parallélisme si fréquent du vocalisme en a (*r* venant de ar) et en o, û.

En tenant compte de zarvâna, χρόνος correspond donc en même temps à ghr*n*a et à jûrna, et a dû signifier primitivement *chaleur*, comme l'un et l'autre de ces mots. Cette étymologie devient certaine, ce semble, si l'on remarque, que ὥρα et tempus ont un sens primitif semblable.

Il reste à examiner si, comme les anciens l'on cru, Κρόνος, nom de Sa-

terminando e precisando, e ne condusse, a poco a poco, al concetto vero del vuoto assoluto.

Il carattere generale, che unanimemente viene attribuito da tutti i *fisiologi* al tempo, è, come attesta Aristotele [1]), quello di essere ingenerato (ἀγένητον), e, quindi, di essere imperituro. Questa eternità del tempo è espressa da Melisso, in modo speciale, con la formola "*infinità temporale*" [2]). Tal carattere, nondimeno, è solo la conseguenza legittima del principio "*ex nihilo nihil*" e dell'indistruttibilità della materia cosmica; principio affermato del pari tanto concordemente, anche a testimonianza dello stesso Aristotele, da tutti i *fisiologi*.

---

turne, n'est pour ainsi dire qu'une variante orthographique de χρόνος, temps. Telle n'est pas l'opinion de M. Curtius, qui rapproche Κρόνος de κραίνω, faire, et y voit, en quelque sorte le représentant du sk. karana, celui qui fait, artisan, artiste. Κρόνος serait, donc, le créateur. Mais cette interprétation, toute conjecturale, n'est nullement en rapport avec le rôle mythologique de Κρόνος, fils d'οὐρανός et père de Zeus, c'est-à-dire fils du ciel, père du ciel et lui-même *personnification du ciel.* Or le ciel, ayant toujours, ou presque toujours, été désigné par des mots signifiants *le brillant*, il y a dans ce fait un indice très important en faveur de l'identité originelle de χρόνος et de κρόνος. La seule difficulté tient à la phonétique: comment expliquer pour ce terme la substitution de l'initiale κ à χ? Ce fait s'expliquera sans peine, si l'on remarque, que, de l'époque proethnique, la racine ghar ou ghvar avait comme variante à côté d'elle une rac. kar ou kvar, signifiant comme elle *briller* ou *brûler*, et dont on retrouve des traces dans le sk. kara, *rayon de lumière*, ksâra, *brûlant*, le gr. κάλλος, beauté, primitivement éclat, clarus, *brillant*, le lat. calor, *chaleur*, color, couleur, primitivement *éclat*, le goth. skeir, *clair, brillant* etc. À mon sens, ces rapprochements tranchent la question, et permettent de conclure à l'ancienne identité des deux mots. ».

Quanto ad ἦμαρ, ἡμέρα, il Reynaud scrive (p. 281): « Un savant linguiste italien, M. Ascoli, a déjà émis l'opinion que ces mots contiennent la racine que nous trouvons en sanskrit sous la double forme vas, us, et qui signifie *briller*, *brûler* etc. Mais on peut préciser davantage encore, et comparer directement ἦμαρ au sk. usman ou ûsman, *chaleur, saison chaud*».

[1]) *Phys.* 251 *b*, 15.

[2]) Vedi Offner. *Archiv. f. Gesch. d. Phil.* IV. 1, e Burnet. *Early Greek Philosophy* (London 1892), pag. 342.

Nè, in tesi generale, possiamo attribuir loro altre dottrine sul nostro soggetto.

Solo presso la Scuola Pitagorica, troviamo accennata qualche speciale determinazione del concetto del tempo. Di più, rispetto ai caratteri essenziali del tempo stesso, infinità e continuità, (caratteri riconosciuti esplicitamente da Aristotele), è lecito affermare di vederli sufficientemente espressi in alcuni *fisiologi,* i quali, anche senza volerlo di proposito, furon, nondimeno, condotti dall'insieme delle loro dottrine e dalla loro posizione storica, a mettere il concetto del tempo in relazione con quello del movimento, sia affermando, sia negando quest' ultimo.

Stobeo, sull'autorità di Aristotele [1]), dice, che, secondo i Pitagorici, veniva al cosmo dall' *infinito* extra-cosmico, oltre al vuoto, il principio della distinzione, e oltre allo spirito, il principio della vita [2]), anche il tempo (ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν); e Aezio, certamente sull'autorità di Teofrasto, attesta, che, secondo Pitagora, il tempo era la sfera di ciò che ne circonda, ossia la sfera del cielo [3]).

Lo Zeller spiega a questo modo la ragione, per cui i Pitagorici facevan nascere il tempo dall'infinito: " *wird auch von der Zeit, wegen ihrer successiven Unendlichkeit, gesagt, dass sie aus dem Unbegrenzten, d.h. dem unendlichen Raum komme* [4]). A ciò l'Offner oppone, che in realtà non esiste una somiglianza così grande fra il tempo e l'infinito. Difatti, egli dice, l'infinito si estende dal centro del mondo secondo tutti i lati *(nach allen Seiten)* infinitamente: il tempo, invece, solo secondo il lato del futuro; poichè i Pitagorici ammettevano un cominciamento temporale del mondo. Onde egli conclude, che i Pitagorici furon condotti a quella dottrina piuttosto dalla successione dei fenomeni *(Wechsel der Er-*

---

1) *Ecl. Phys.* I, 18 *i* (Wachsm.).

2) Offner. *Abhandlungen .... zu Christ.* p. 394.

3) *Himmelskugel,* Zeller I^5 497; σφαίρα τοῦ περιέχοντος, Dox. 318.

4) I^5 437.

scheinungen) necessaria per ogni percezione del tempo; poichè detta successione presuppone una separazione in parti, e quindi, secondo la concezione pitagorica, un vuoto, ossia qualche cosa mancante di ogni determinatezza. — E l'Offner aggiunge, che anche la dottrina χρόνος = σφαίρα τοῦ περιέχοντος si lascia intendere a questo modo. E invero: mentre prima si considerava, secondo lui, il succedersi delle cose, ora, per contrario, ciò che presentava chiaramente all'osservazione umana il trascorso del tempo, è appunto il movimento del cielo stellato [1]).

L'Offner, però, non ha presente la testimonianza di Aristotele, secondo la quale tutti i *fisiologi,* quindi anche i Pitagorici, ritennero il tempo come ingenerato. L'origine del cosmos non porta con sè l'origine della materia cosmica. Quindi, per essi il tempo è, anche secondo tutti i lati, infinito; e l'obbiezione mossa allo Zeller non ha valore.

Rispetto, poi, alle ragioni, le quali causarono la dottrina χρόνος = σφαίρα τοῦ περιέχοντος, questa dottrina può esser benissimo spiegata altrimenti; come, appunto, fa lo Zeller, col dire che il cielo per mezzo del suo movimento è la misura del tempo [2]); come fa Aristotele, coll'affermare che tutte le cose sono e nel tempo e nella sfera del tutto [3]); e come può farsi in molti altri modi, quando siam dinanzi ad una notizia così monca, quale è quella che abbiamo riguardo alla suddetta teoria dei Pitagorici.

Più importanti sono le determinazioni, che abbiamo, sebbene indirettamente, sul tempo dalla Scuola jonica (Anassimandro, Anassimene, Eraclito), e da Ippaso ed Empedocle, Leucippo e Democrito [4]), da un lato, e dalla Scuola eleatica (Parmenide e Zenone) dall'altro. — Infatti: i primi ammettevano l'eternità del movimento e la successione infinita dei mondi; ed esprimono, quindi, abbastanza nettamente il concetto dell'infinità del tempo. — Quanto, poi, alla

---

1) Op. cit. 394-395.

2) I^5 438.

3) *Phys.* 218 *b* 6-7.

4) Quest'ultimo può, sotto questo rispetto, esser compreso fra i presocratici.

Scuola Eleatica: Parmenide, bensì, nega il movimento, e afferma, che il tempo è una pura finzione, col dire che non vi è altro tempo, tranne quello che è presente [1]; ma la continuità del tempo stesso è a sufficienza accennata da Zenone, quando dimostra, che il movimento non è una somma di semplici passaggi da punto a punto, e che il tempo non è una somma d'istanti.

Tale, invero, è il significato delle quattro famose aporie di Zenone sul movimento, secondo la giusta interpretazione del Tannery [2]. Queste aporie [3] costituiscono i vari membri di un dilemma doppio.

Zenone voleva dimostrare, che il movimento è impossibile, anche se si ammette la teoria pitagorica dell'ente discontinuo, come somma di punti; e perciò osserva.

Un corpo si muove, quando attraversa (Zenone negava il vuoto) una certa parte di un altro corpo in un dato tempo. Ma il corpo è una somma di punti; e in ogni parte del corpo si può ottenere, per mezzo della dicotomia, un numero infinito di punti. Dunque, il corpo che si muove, deve, per muoversi, attraversare un numero infinito di punti, o di posizioni, in un tempo finito. Il che è impossibile.

L'avversario poteva obbiettare, che questi punti di numero infinito son dati dalla divisione; che questa richiede un certo tempo; e che, quindi, il movimento la sorpassa. — A ciò Zenone risponde coll'argomento dell'Achille. Il più lento (la tartaruga) non sarà mai raggiunto nella sua corsa dal più veloce (Achille); poichè bisogna che l'insecutore arrivi prima al punto, da cui è partito l'inseguito: e siccome questo si muove sempre, vuol dire che esso avrà sempre qualche precedenza sull'altro. A questo argomento non può muoversi l'obbiezione di prima.

---

[1]) Vers. 99-100 οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. Ctr. Burnet, op. cit. 193

[2]) Op. cit. 256-259.

[3]) Cfr. *Phys.* VI. 9, e vari altri luoghi col relativo commento di Simplicio.

L'avversario poteva opporre: il tempo finito è esso stesso suscettibile di una divisione all'infinito; anch'esso, perciò, è una somma di istanti; e niente, allora, impedisce, che a ciascuna posizione successiva corrisponda ogni singolo istante.

Contro questa concezione son diretti i due ultimi argomenti.

Prima l'argomento della freccia. In ciascun istante dato, la freccia occupa una posizione determinata. Ma occupare una posizione data in un istante dato è essere in riposo in questo istante. Dunque, la freccia è in riposo in ciascun istante dato; ossia la freccia, che si dice muoversi, non è in movimento.

L'avversario poteva ancora dire: ciascun istante corrisponde non già ad una posizione determinata della freccia, ma al passaggio da ciascuna posizione alla seguente.

Zenone risponde: in questo caso, si ha l'assurdo, che sono eguali (perchè avvengono *nello stesso tempo*) dei movimenti, i quali, constando di un numero diseguale di passaggi di posizioni, devono, nell'ipotesi fatta, essere diseguali. — Immaginiamo, dice Zenone, per esempio, tre serie di punti parallele A, B, C:

(A)			α_1	α_2	α_3	α_4					
(B)	β_4	β_3	β_2	β_1							
(C)					γ_1	γ_2	γ_3	γ_4			

La serie A stia ferma; le serie B e C si muovano, con eguale velocità, in direzione opposta, l'una da sinistra a destra, l'altra da destra a sinistra. Quando β_1 è giunto in α_4, γ_1 alla sua volta è giunto in α_1, e contemporaneamente β_4 è giunto in α_1, e γ_4 è giunto in α_4. E da ciò è chiaro, che β_1 è passato così dinanzi ad α_3 e α_4, come dinanzi a γ_1 γ_2 γ_3 γ_4; vale a dire, β_1 *nello stesso tempo* è passato dinanzi a *due* e a *quattro* punti.

Se, dunque, il passaggio da un punto al seguente corrisponde all'istante elemento del tempo, bisognerà dire che il doppio è eguale alla *metà*.

In conclusione:

a) il movimento non è una somma di semplici passaggi da punto a punto; e, similmente,

b) il tempo non è una somma d'istanti.

Questo è tutto ciò che noi possiamo ricavare dai filosofi presocratici sulla nozione del tempo [1]).

PLATONE

I.

Con Platone incomincia la vera determinazione scientifica del concetto del tempo, benchè questo sia ancora strettamente legato con la sua cosmologia e con la sua cosmogonia.

Nella prima parte del Timeo [2]) (del cui valore avremo in seguito ad occuparci), dopo aver detto che il cosmos ebbe origine per opera del demiurgo [3]), il quale, guardando nell'elemento sempre immutabile [4]), condusse il tutto visibile, mosso scompostamente, dal disordine all'ordine [5]), gli diede non solo la figura perfetta, vale a dire la figura circolare [6]), ma anche il movimento che è intorno alla ragione e all'intelligenza, ossia il

---

[1]) Nella notizia di Aezio (*Dox.* 314-15): οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου παθητὰ σώματα καὶ τμητὰ εἰς ἄπειρον καὶ πάντα τὰ συνεχῆ, γραμμὴν, ἐπιφάνειαν, στερεὸν σῶμα, τόπον, χρόνον, la formola οἱ ἀπὸ.... Πυθαγόρου dimostra, che essa si riferisce a tempi molto posteriori, allorquando, dopo le dimostrazioni aristoteliche, queste dottrine erano generalmente accettate.

[2]) Tim. 27 *c* - 47*e*.

[3]) Tim. 28 *c*.

[4]) Tim. 28 *a*.

[5]) Tim. 30 *a*.

[6]) Tim. 33 *b*.

movimento diurno del pari circolare (κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον) [1], e gl'infuse l'anima [2], Platone aggiunge: il demiurgo volle rendere il tutto ancora più somigliante al suo modello [3]. E siccome il modello ha una natura eterna, e questa non può in alcun modo attribuirsi al cosmos che è un essere generato, il demiurgo pensò di fare una *immagine mobile dell'eternità,* e la creò insieme col cosmos, unendoli indissolubilmente fra di loro.

Quest' *immagine dell' eternità* [4]) è quello che noi chiamiamo

---

[1]) Tim. 34 *a.*

[2]) Tim. 34 *b.*

[3]) Tim. 37 *d.*

[4]) αἰών. Sull'etimologia di questa parola, il REYNAUD (loc. cit.) scrive: « L'étymologie de αἰών, dont on ne saurait séparer le latin aevum avec ses dérivés aetas, aeternus pour aevitas, aeviternus et le goth. aivs, est obscure. On a rapproché ces mots du sk. eva, marche, course: mais au point de vue phonétique, on peut objecter que l'e sk. est généralement représenté en grec par la diphtongue οι plutôt que par αι; quant au sens, il est tout à fait inadmissible qu'à l'époque où nous reporte la fixation de celui de αἰών, de aevum et de aivs, c'est-à-dire antérieurement à la séparation des idiomes indo-européens le temps ait été appellé « ce qui marche ». Cette sorte de personnification d'une idée abstraite suppose en effet une notion préalablement consciente et *exprimée* de l'idée en question, qui rendait inutile la création d'un nouveau mot: on peut ajouter, qu'un tel processus intellectuel n'aurait rien de primitif. La relation de αἰών avec eva est donc des plus douteuses. Il n'en est pas de même des mots sanskrits âyus, *force, force vitale, vie, durée de la vie,* et âyu, même sens comme substantif, et signifiant *vigoureux, vivant,* comme adjectif. Leur rapport phonétique avec αἰών, aevum, aivs ne présente aucune difficulté grave, et l'analogie significative est évidente.

L'origine du sk. âyus est inconnue: mais on peut considérer, avec beaucoup de vraisemblance, ce mot comme apparenté à vayas, qui a passé exactement par les mêmes nuances significatives de *force, force vital, vigueur, vie, durée de la vie.* L'esprit doux de αἰών peut être, en effet, considéré comme un indice de la perte proethnique d'un v initial, dans la famille à laquelle ce mot appartient. Pour ce qui est de l'â de âyus, auprès de l'a de vayas, c'est une variante, qui n'est pas de nature à infirmer le rapprochement. Dans tous les cas, l'identité dans l'évolution du sens de part et d'autre, est une preuve presque certaine, que la notion de *temps* dérive bien, en ce cas, de celle de *vigueur, vie, durée de la vie* ».

tempo; e la somiglianza fra il cosmo, e il suo modello è la seguente. Il modello è eterno, il cosmo è, e sarà divenuto per tutto il tempo; poichè, se mai avverrà una dissoluzione del cosmo, avverrà pure una dissoluzione, una fine del tempo.

Fin qui, però, siamo ancora in piena cosmogonia.

Importante è la determinazione, che Platone attribuisce all'immagine dell'eternità: questa è *un'immagine che si muove secondo il numero* (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον [1]) εἰκόνα). Ond'è chiaro, che egli vede nettamente impliciti nel concetto del tempo quello del *movimento* e quello del *numero.*

Qui Platone usa il participio ἰοῦσα; ma pocanzi ha usato il participio κινητόν (immagine mobile), e chiamerà fra poco le specie

---

[1]) La parola αἰώνιον, usata in questa definizione, merita di essere spiegata. — L'Archer-Hind, la mette in relazione con la sua interpretazione della seconda fase della dottrina platonica, della quale noi innanzi ci siamo occupati, e scrive. (Op. cit. p. 119 n. 11) « This phrase surely deserves more notice than it has hitherto obtained. In the present passage, we have time and eternity most sharply contrasted: time being explained as a condition belonging to that which is not eternal. And notwithstanding this, time is itself declared to be eternal. Plato's careful definition of the word αἰώνιος enterily precludes the supposition, that it here denotes merely the everlasting duration of time. In what sense, then, is it eternal? I think but one answer is possible. The universal mind has of necessity not only existence in the form of unity, but also existence in the form of multeplicity. It is to the existence in multeplicity that time appertains. But although time is a condition of the phenomena contained in this manifold existence, that existence is itself eternal: for mind is eternal whether existing as one or as many: its selfevolution is eternal, not in time. Temporality then is the attribute of the particular things comprised in μεριστὴ οὐσία, but the mode of mind's existence, which takes that form, is eternal. It is in fact part of eternal essence of mind, that it should exist in the form of things, which are subject to time. Thus there is a sense in which time may be termed eternal, as one element in the eternal evolution of thought. It is eternal, not as an aggregate, but as a whole ».

Ora, lasciato da parte il valore puramente subbiettivo ed ipotetico dell'interpretazione dell'Archer-Hind, si può osservare, che egli non ha notato,

del tempo κινήσεις [1]). Della "κίνησις", però, egli distingue due specie: il *mutamento* (ἀλλοίωσις), e il *movimento spaziale* (φορά) [2]). Quindi, si domanda: giacchè Platone parla ora della κίνησις, pensa egli all'ἀλλοίωσις, o alla φορά, ovvero a tutte e due? Non vi può essere dubbio. Nel capitolo successivo [3]), il filosofo ateniese dice, che i pianeti, col loro movimento, uniti insieme, costituiscono il tempo; e qui esplicitamente parla della φορά. Per conseguenza, anche nelle frasi usate da prima, egli intende sotto la parola κίνησις solo il *movimento spaziale* [4]).

---

che la frase αἰώνιος εἰκών, nel nostro caso, non vuol dire *immagine eterna*, ma *immagine dell'eternità*, come pocanzi Platone stesso dice (37 *d*) εἰκὼ αἰῶνος, e più tardi dirà (39 *e*) τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως. — Nè grammaticalmente vi ha difficoltà. Originariamente, la desinenza ιος, nella formazione degli aggettivi, esprime la più generale attinenza coll'idea del sostantivo, dal quale l'aggettivo deriva: così, p. es. ἑσπέρ-ιος (della sera-vespertino), ἀγορα-ῖος (del foro-forense); e, solo più tardi, essa desinenza assume, col lungo uso, un legame più stretto. Il significato originario appare manifesto negli aggettivi gentilizi in ιος, i quali possono usarsi anche sostantivamente: come, per esempio, Μιλήσ-ιος, (di Mileto), Ἀθηνα-ῖος (di Atene). Nessuna meraviglia, quindi, che Platone, anche dopo aver usato il termine αἰώνιος nel significato più stretto di eterno (Tim. 37 *d* ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος) l'adoperi nel significato molto più largo, a indicare la semplice attinenza col sostantivo αἰών, quando egli ha già chiaramente parlato di un εἰκὼν αἰῶνος. — Anche il Jowett (II, 531) traduce, del pari, come sembraci, erroneamente: "he made this *eternal*, having a motion according to number ».

[1]) Tim. 38 *a*.

[2]) Theaet. 181 *d*.

[3]) Tim. 38 *a*.

[4]) Sul concetto del movimento, non è possibile, riguardo al nostro soggetto, ricavare altro dai numerosi passi platonici, dove è fatta menzione della κίνησις. Solo si distinguono *sette* specie di movimento: Tim. 43 *b* .... τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον· εἴς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὄπισθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντη κατὰ τοὺς ἓξ τόπους πλανώμενα προῄειν. Tim. 34 *a* κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν· διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλε καὶ ἀπλανὲς ἀπειργάσατο ἐκείνων.

Nel tempo bisogna distinguere le *parti* (μέρη) e le *specie* (εἴδη).

a) Sono *parti* del tempo i giorni e le notti, i mesi e gli anni. Come si formano queste parti? Abbiam or ora accennato, che, secondo Platone, i sette pianeti, col loro movimento, costituiscono il tempo. A ciò egli aggiunge, che il sole, la luna e gli altri cinque astri ebbero origine per definire e conservare i numeri del tempo (εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου) [1]; e li chiama strumenti del tempo (ὄργανα χρόνου) [2]. — Orbene: il giorno e la notte si formano per mezzo della rotazione (diurna) indivisa e intelligentissima (μία καὶ φρονιμωτάτη); il mese, quando la luna, avendo compiuto il suo proprio circuito, raggiunge il sole; l'anno, quando il sole termina il suo proprio giro [3]. — Riguardo agli altri pianeti, Platone dice, che la maggior parte degli uomini ignorano i loro movimenti, nè dànno a questi alcun nome, nè li misurano l'un coll'altro, paragonandoli per mezzo di numeri; di modo che non sanno qual tempo nasce dai loro giri, i quali sono incalcolabili per moltitudine, e meravigliosamente svariati. — Infine: il numero perfetto del tempo (ὅ γε τέλειος ἀριθμὸς χρόνου) compie l'anno perfetto, quando le velocità relative di tutte le rivoluzioni compiono la loro corsa insieme, e raggiungono il loro punto di partenza [4].

b) Sono *specie* del tempo l'*era* (τὸ ἦν) e il *sarà* (τὸ ἔσται) [5]. — E qui Platone si lamenta, che noi erroneamente riferiamo queste specie all'essenza eterna (ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν). Diciamo, infatti, che essa *era, è*, e *sarà*. Per contrario, l'*era* e il *sarà* sono movimenti; convengono, quindi, solo alle cose divenute che si muovono nel tempo. Ciò che è sempre immutabile, senza movimento, non

---

[1]) Tim. 38 *c*.

[2]) Tim. 41 *e*, 42 *d*.

[3]) Cfr. *Phileb*. 30 c οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἑπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν, ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολύ, καὶ πέρας ἱκανόν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.

[4]) Tim. 38 *c*-39 *e*.

[5]) Tim. 37 *e*.

può divenire nè più vecchio, nè più giovane; nè può esser divenuto un tempo, nè divenire ora, nè divenire nel futuro; nè ha nulla a che fare con qualsiasi attributo, che il divenire dà agli oggetti mobili del senso: ad esso ragionevolmente conviene solo l'*è*. — E del pari, Platone si lamenta, che si dica, che il divenuto *è* divenuto, il divenente *è* divenente, ciò che *è* a divenire *è* a divenire, e che il non essere *è* non essere; giacchè, in tutte queste formole, la parola „*è*„ vien usata scorrettamente [1]).

* * *

Oltre alle determinazioni, attribuite da Platone al concetto del tempo, e da noi sopra esposte, egli dice pure, che il tempo è *generato*. Parla, infatti, di un nascimento del tempo (γένεσις χρόνου) [2]); e afferma, che il tempo nacque insieme col mondo (χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν) [3]), e che il demiurgo, insieme colla formazione del mondo, provvide anche alla generazione dei giorni e delle notti, dei mesi e degli anni, i quali non esistevano prima che il mondo nascesse [4]).

Ora, però, si domanda: Platone credeva realmente a questa genesi del tempo; ovvero le frasi, di cui or ora abbiam fatto menzione, sono semplici espressioni mitiche o didascaliche?

Siffatta quistione è evidentemente connessa coll'altra: Platone credè realmente, come egli scrive nella prima parte del Timeo, ad una genesi del mondo?

E questa coll'altra: la cosidetta *materia secondaria*, che Platone descrive quale moventesi disordinatamente avanti la costituzione del cosmos, è una rappresentazione mitica, ovvero è una parte dommatica integrante del sistema Platonico?

Dalla soluzione di quest'ultima quistione, è chiaro che dipendono anche le altre due.

---

1) Tim. 38 *a-b*.
2) Tim. 39 *e*.
3) Tim. 38 *b*.
4) Tim. 37 *e*.

La quistione della cosidetta *materia secondaria*, è uno dei punti più controversi delle dottrine del filosofo Ateniese. Fin dall'antichità abbiam avuto una duplicità d'interpretazioni. Credettero al carattere dottrinario della materia secondaria, nell'antichità, Aristotele [1]), Plutarco di Cheronea [2]), Attico [3]), Albino [4]), e altri Platonici; degli scrittori cristiani, in principal luogo, Giustino [5]), Teofilo [6]), Tertulliano [7]), Ireneo [8]), Atanasio [9]), Epifanio [10]); e, nei tempi moderni, il Wolf [11]), il Meiners [12]), e, più recentemente, il Martin [13]), il Könitzer [14]), l'Ueberweg [15]), il Bassfreund [16]), il Köstlin [17]) ecc. — Credettero, invece, al suo carattere mitico, nell'antichità, Porfirio, Giamblico [18]), Proclo [19]); poi, il Cardinal Bessarione [20]); e recentemente, in precipuo modo, lo Zeller [21]), il Susemihl [22]), e il Bäumker [23]).

---

[1]) *De Cael.* III, 2, 300 *b* 16-19.

[2]) Plut. *de an. in Tim. procr.* c. 5 p. 1014 *b*.

[3]) Presso Euseb. Praep. ev. XV, 6-4.

[4]) Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, c. 13 (Vedi Freudenthal. *Hell. Stud. H.* 3).

[5]) *Cohort. ad Graec.* c. 20 p. 19*a.*; c. 23, p. 22 *a*.

[6]) *Ad Autol.* II, c. 4, p. 82 c.

[7]) *Adv. Valent.* c. 15.

[8]) *Contra haer.* II, 14.

[9]) *Orat. de humana natura* c. 2. Tom. I, p. 39 *b* (Maurin).

[10]) *De haeres.* I. 6. Vol. I, p. 293, 30 (Dindorf),

[11]) *Manichaeismus* etc. Hamburg 1707, p. 124-133.

[12]) *Gesch. des Ursprungs* etc. I, p. 710.

[13]) *Études* II, 181.

[14]) *Ueber Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper nach Platons Timaios.* — Gymn.-Progr. Neu-Ruppin 1846.

[15]) *Rhein. Mus.* IX, 76. Ann. 40.

[16]) Op. cit. 72-74.

[17]) Köstlin-Schwegler, p. 212.

[18]) Procl. *in Tim.* 116 *c*; — Philopon. *de aetern. mundi.* VI, 2.

[19]) *In Tim.* 117 *b*.

[20]) *In calumn. Plat.* II, 5 fol. 18; III, 21, fol. 51 *v*.

[21]) *Phil. d. Griechen* II[4] 611.

[22]) *Genet. Entw.* II, 329.

[23]) Op. cit. 142 e segg.

Il Bäumker, anzi, ha più specificatamente formulate tutte le ragioni, in base alle quali non è possibile prestar fede all'interpretazione letterale della prima parte del Timeo. — Ed è perciò, che, nell'esaminare la presente controversia, noi ci serviremo principalmente della sua esposizione.

Per poter risolvere, in certo modo, la quistione, bisogna rispondere a queste tre domande.

A) Il modo, con cui Platone parla della materia secondaria, ci autorizza ad affermare, che essa è una rappresentazione mitica?

B) Vi sono realmente delle ragioni, le quali ci costringano a credere in questo carattere mitico?

C) Ammesso questo carattere mitico, son tolte via tutte le difficoltà; ovvero ne sorgono altre di altro genere, derivanti, per l'appunto, da questo voluto carattere mitico?

A. — Naturalmente, non teniamo conto del tono dottrinario, con cui Platone parla nella prima parte del Timeo. Concediamo volentieri allo Zeller [1]), che esso ha precisamente tanto valore, quanto ne ha l'affermazione di Platone, che la favola di Atlantide non è un mito, ma un discorso vero. — V'ha, nondimeno, un fatto, che, a torto, ci sembra sia stato trascurato così dallo Zeller, come dal Bäumker. Platone espone *prima* la formazione del corpo del mondo, e *poi* viene a parlare della formazione dell'anima del mondo stesso. Ognuno, da questa esposizione letterale, dovrebbe credere, che realmente l'anima fu formata *posteriormente* al corpo. Orbene, contro questa *legittima* interpretazione, Platone protesta esplicitamente, e dice: l'anima non fu fatta da Dio dopo del corpo, come essa apparisce posteriore nell'esposizione, che noi ora cerchiamo di fare; poichè, unendo insieme l'anima e il corpo, egli non avrebbe permesso, che il più vecchio fosse governato dal più giovane. Noi, che siamo inclinati ad un casuale e vano abito di mente, siam quelli, che mostriamo quest'abito anche nel nostro dire; Iddio, invece, fece l'anima e per nascita e per valore prima e più vecchia del corpo [2]). Se,

---

[1]) Op. cit. p. 668.

[2]) Tim. 34 *b-c*.

dunque, Platone protesta contro la sua stessa esposizione, allorquando essa non risponde al suo vero pensiero, in un punto secondario della sua dottrina; perchè non fa egli altrettanto a proposito di un punto di capitale importanza, in cui l'esposizione scritta non coinciderebbe colla sua intenzione? Il suo assoluto silenzio non deve far argomentare la precisa rispondenza della parola scritta alla dottrina pensata?

Ma su ciò non insistiamo molto. — Abbiam voluto semplicemente far notare, che dal modo, con cui Platone parla della materia secondaria, nella prima parte del Timeo, bisogna, in ogni caso, dedurre, che egli ne parlasse non miticamente, ma sibbene dottrinariamente.

B. — Ammesso, però, questo carattere dottrinario, dice il Bäumker [1]), la materia secondaria non può in alcun modo congiungersi con le dottrine più sicure non solo del sistema platonico, ma anche dello stesso Timeo.

Esaminiamo una per una queste difficoltà.

a) La prima è la seguente [2]).

Se la rappresentazione di una materia visibile mossa, anteriore alla formazione del mondo, esprime il vero pensiero di Platone, il movimento, che viene attribuito a quella materia, deve avere la sua origine in detta materia stessa. D'altra parte, secondo Platone, ciò che muove sè stesso, ed è, per tutto quello che è mosso, fonte e principio del movimento, è l'anima. Ma l'anima, secondo l'esposizione del Timeo, appartiene a ciò che è prodotto dal demiurgo nella formazione del cosmos. Dunque, per una materia, la quale già esista prima della formazione dell'anima, manca ogni principio del movimento.

A questa difficoltà gli antichi, specialmente Plutarco ed Attico, avevano cercato di rispondere coll'immaginare, che abitasse nella materia secondaria l'anima cattiva, di cui è fatta menzione nelle Leggi, e coll'identificarla coll'ἀνάγκη del Timeo e colla εἱμαρμένη

---

[1]) Op. cit. pag. 145.

[2]) Ibidem.

e colla ξύμφυτος ἐπιθυμία del Politico [1]). Ma la soluzione proposta, benchè accettata e difesa dal Meiners [2]), dal Tennemann [3]), dal Martin [4]), dall'Ueberweg [5]) e dal Könitzer [6]), non fu felice. Il Bäumker [7]) vittoriosamente la combatte. In ciò noi siamo di pieno accordo con lui; nè qui è necessario riprodurre i suoi argomenti.

Ma, alla nostra volta, osserviamo.

Il testo del Fedro [8]) è chiaro: secondo Platone, ciò che muove sè stesso, l'anima, è il principio del movimento. Ma di qual movimento intende egli parlare? Ciò apparisce manifesto dal periodo che segue il principio generale: οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν. In questo periodo è detto, che ciò che muove sè stesso, l'anima, non può nè perire, nè nascere: altrimenti tutto il cosmos (πάντα τὸν οὐρανόν) [9]) e tutto il divenire (πᾶσάν τε γένεσιν) starebbero sempre fermi (στῆναι). Dunque, Platone allude al movimento del cosmos e a quello del divenire. Del cosmos Platone dice enfaticamente alla fine del Timeo: εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητὸς μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γένονεν. Onde il suo movimento è, senza dubbio, regolare ed ordinato; e ben a proposito scrive il Barthélemy [10]): " *un axiôme sur lequel il (Platon) ne varie pas plus que sur l'origine du mouvement, c'est qu'il n'y a point de hasard dans la nature, et que le mouvement, qui en est le phenomène principal, y a ses lois comme tout le reste* „. Quanto, poi, alla γένεσις, Platone si occupò, anche secondo la testimonianza esplicita di Aristotele [11]), solo della γένεσις τῶν στοιχείων; e questa, per la concezione

---

1) *Pol.* 272 *e.*
2) *Verm. Philos. Schriften.* I, Theil. p. 38 e segg.
3) Op. cit. III, 175.
4) *Études* I, 355-357; II, 171, 182.
5) *Rhein. Mus.* IX, 76. Anm. 40.
6) Op. cit. pag. 18.
7) Op. cit. 146-148.
8) *Phaedr.* 245 c.
9) Cfr. *Tim.* 28 *b.*
10) *Phys. Praef.* XII.
11) *De Generat.* 315 *a* 30-31.

puramente matematica che egli ha del mondo sensibile, ha pur essa un movimento ordinato. Si deve, dunque, concludere, che, se Platone dice che l'anima è il principio del movimento, egli intende significare solo il movimento ordinato. Il moto disordinato non deriva per lui dall'anima. Quindi, dall'esistenza di esso moto non si può concludere all'esistenza di un'anima motrice. Platone non dice nulla di tutto questo.

Ora è chiaro, che la prima obbiezione del Bäumker viene a mancare della sua base. Bisognerebbe che egli provasse, che l'anima in questo primo periodo della speculazione platonica, e *rispetto al movimento cosmico,* fosse causa anche del movimento disordinato, come è quello che si attribuisce alla cosidetta materia secondaria (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως) [1]).

b) Veniamo, ora, alla seconda difficoltà.

Ammessa la materia precosmica, è impossibile, afferma il Bäumker, dedurre dalle premesse platoniche le *traccie* (ἴχνη) degli elementi, che questa deve, secondo Platone, già includere in sè stessa. La materia, la quale è in sè medesima amorfa, priva di qualsiasi forma, invisibile, e, in generale, non percipibile per mezzo dei sensi, *diviene la materia secondaria visibile,* solo per mezzo del minimum di forma, le " *traccie* " di fuoco, acqua, terra ed aria, nelle quali, per caso, essa ha parte [2]). Donde queste forme? — La materia non può averle prodotte fuori da sè, come vuole il Martin [3]); poichè la materia primaria è soltanto luogo per ricevere, ed è essa stessa priva di forza. — Del pari si cade in errore, se, col Könitzer [4]), si riconduce al demiurgo il sostrato visibile e toccabile, che sta a fondamento della formazione del cosmos; perchè della materia, descritta come già visibile e toccabile, Platone dice espressamente, che si trova in uno stato quale può esser quello, allorquando la divinità è lontana [5]); e altrove si dice di Dio, che

---

[1]) Tim. 30 *a*.

[2]) Il Baeumker si riporta a Tim. 69 *b*.

[3]) *Études* II, 182 e segg.

[4]) Op. cit. pag. 9.

[5]) Tim. 53 *b*.

egli, per sua propria natura, può produrre solo il perfetto. — Infine: non è possibile pensare neanche alle idee. Dove le idee operano, come può rimanere ancor luogo pel disordine e pel caso? Ed è, per Platone, impensabile, che dove le idee entrano come cause, non possano produrre altra cosa che delle semplici *traccie* [1]).

Fin qui il Bäumker. Tutto il suo ragionamento, però, si fonda sopra una concezione, a quanto sembraci, inesatta dell'intuizione Platonica.

Per Platone si tratta, anzitutto, di risolvere un *problema cosmogonico;* vale a dire, il problema della costituzione e dell'ordinamento del mondo. Il presupposto di questo problema è la cosidetta materia secondaria (= prima parte del Timeo). Al problema cosmogonico, poi, si aggiunge un *problema fisico;* vale a dire, il problema della ricerca di: che cosa sono gli elementi, i quali costituiscono il mondo sensibile, e della ricerca del loro modo di essere. Questo secondo problema si divide in due parti:

a) natura del mondo sensibile e sua essenza, *avanti* la formazione del cosmo [2]);

b) natura del mondo sensibile e sua essenza, *dopo* la formazione del cosmo stesso [3]).

Di queste due parti, la prima risponde alla natura e all'essenza della materia secondaria; la seconda alla natura e all'essenza di questa stessa materia secondaria (ossia: aria, acqua, terra e fuoco), allorquando è ordinata in cosmo.

Nella prima parte, Platone viene alla conclusione, che la ma-

---

[1]) Op. cit. 148.

[2]) Tim. 48 *b* τὴν δὲ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν, καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη.

[3]) Tim. 53 *c* ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα..... οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. τὸ δὲ ᾗ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ ξυνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς ἀεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω. νῦν δ' οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρητέον ἑκάστων καὶ γένεσιν.....

teria secondaria, ossia tutto il mondo sensibile, si compone di due elementi:

1) la χώρα, e

2) la γένεσις;

vale a dire,

1) lo spazio, e

2) i corpi che entrano ed escono da esso.

Questi corpi, però, si trovano *irragionevolmente* e *confusamente*.

Nella seconda parte, Platone trova, che, oltre allo spazio rimasto identico, i corpi sono figure composte di piani di una determinata specie e di un determinato numero (διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς).

Orbene: Platone non dice niente affatto, che lo spazio (= la materia primaria), privo di qualsiasi forma, invisibile, incapace di esser sentito, *diventa* materia secondaria col prendere le forme di aria, acqua, terra e fuoco. Egli, invece, ammette l'originarietà della materia secondaria; e, quindi, l'originarietà di entrambi gli elementi dai quali essa è composta: ossia non solo dello spazio, ma anche delle forme di aria, acqua, terra, fuoco. — Di qui la necessità di determinare, come lo spazio contiene queste forme *avanti* la costituzione del mondo. Esso non le può contenere, dice Platone, che come è possibile contenerle, quando la divinità è lontana, ossia ἀλόγως καὶ ἀμέτρως. L'opera della divinità, *nella formazione del cosmo,* è appunto quella di toglier loro questo essere ἀλόγως καὶ ἀμέτρως. E ciò la divinità fa per mezzo dello " διασχηματίζειν εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς ". Cosicchè, la differenza tra il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra, *prima* del cosmo e *dopo* del cosmo, è evidente: *prima* non hanno σχῆμα determinata, *dopo* sì. La χώρα, invece, rimane sempre la stessa.

Quando, adunque, Platone afferma, che, *prima* della formazione del cosmos, il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra hanno alcune traccie di sè stesse (ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα), egli vuol dire semplicemente, che questi elementi sono, bensì, distinti in certo qual modo,

ma tale distinzione è senza misura e senza determinazione alcuna, appunto perchè essi non hanno una figura ben determinata.

In conclusione: il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra, ἴχνη ἔχοντα, costituiscono la γένεσις avanti il cosmo, ossia uno degli elementi, che, alla loro volta, costituiscono la materia secondaria. Essendo questa alcun che di originario, sono essi pure alcun che di originario; e lungi dal non potersi spiegare la presenza di queste " ἴχνη " nella materia secondaria, essa le ha per sua propria natura [1]).

L'obbiezione, quindi, del Bäumker cade senza altro.

Seguono, ora, altre due difficoltà, le quali già erano state fatte valere da Proclo contro Plutarco ed Attico.

c) La prima è. Secondo l'interpretazione dottrinaria, il disordine deve aver dominato *avanti* la formazione del mondo. *Avanti* è una determinazione del tempo. Ma il tempo nasce insieme col mondo. Dunque, quell'*avanti* implicherebbe un tempo *prima* del tempo [2]).

d) La seconda è. La materia secondaria viene descritta da Platone come visibile. Ma, secondo Platone stesso, tutto ciò che è sensibile, è divenuto. Dunque, quella materia non può, come eterna e indivenuta, precedere la formazione del mondo, che è pensata come temporanea [3]).

Alla prima difficoltà si era cercato di rispondere, certo non felicemente, coll'attribuire alla materia secondaria un " χρόνος ἄτακτος " [4]). E il Bäumker [5]) ha ragione di combattere questa soluzione. — Ma a noi sembra, che tanto la prima, quanto la seconda difficoltà esprimano piuttosto contradizioni intime della dottrina platonica, e, quindi, non valgano nulla contro la sua in-

---

[1]) Platone ha il dualismo originario: idee-mondo sensibile. Quindi, un'influenza delle idee sul mondo sensibile (= le ἴχνη) ha sempre luogo. L'influenza è completa per un diretto operare delle idee (demiurgo) sul mondo sensibile.

[2]) Op. cit. pag. 150.

[3]) Ibidem.

[4]) Procl. in Tim. 88 *a*.

[5]) *Philos. Monatsh.* 1887, p. 525.

terpretazione storica. Difatti: la prima è comune a qualunque cosmologia, la quale ponga un' origine del tempo; e la seconda rimane la stessa, anche se si ammette il carattere mitico della materia secondaria, e, per conseguenza, l' eternità del mondo.

E invero: gli elementi, i quali costituiscono il mondo sensibile, secondo l' analisi fatta da Platone, sono la χώρα e la γένεσις. D'altra parte, ammessa l' eternità del mondo sensibile, bisogna ammettere l' eternità dei suoi elementi. — Orbene: della χώρα, bensì, Platone non dice nulla, nè se sia eterna, nè se sia divenuta, e il Bäumker stesso l'ammette [1]); anzi, a causa del dualismo originario posto da Platone, noi crediamo che essa debba esser considerata come eterna; ma della γένεσις, di cui Platone stesso dice " *αἰσθητὸν γεννητὸν πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν* " [2]), come può egli, di poi, affermare che sia eterna? La difficoltà, anche ristretta ad uno solo degli elementi, resta precisamente la medesima.

Riassumendo, adunque, possiam dire, che non v' ha nessuna ragione, la quale ci costringa a negare qualsiasi fede al valore dottrinario della cosidetta materia secondaria.

C. — Ma ammettiamo, per un momento, il carattere mitico della materia secondaria, e, quindi, l' eternità del mondo; e vediamo, se non sorge, per questa ipotesi, qualche difficoltà.

L' eternità del cosmos porta con sè l' eternità del suo ordinamento; in altri termini, il mondo è stato, è, e sarà sempre il medesimo. Il divenire, naturalmente, si restringe, tutto al più, ai singoli fenomeni delle singole parti del mondo stesso. — Orbene: nel separare nettamente il mondo intelligibile e il mondo sensibile, Platone dice costantemente del primo, in opposizione al secondo, " *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν* " [3]). Se, dunque, il cosmos, il mondo sensibile, è sempre lo stesso, vuol dire che è anch' esso un " *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν* ". —

---

[1]) Op. cit. pag. 136.

[2]) Tim. 52 *a*.

[3]) Tim. 82 *a*, 48 *e*, 52 *a*.

E allora, dove se ne va uno degli elementi principali di differenza tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile?

Nè vale il dire, che i singoli fenomeni delle singole parti del mondo sensibile, in quanto soggetti a divenire, bastano a porre una differenza tra questo mondo e il mondo intelligibile. E infatti si ha sempre, che il mondo sensibile è, nella sua sostanza, nella sua parte essenziale, la quale rimane eternamente immutabile, precisamente nelle stesse condizioni che il mondo intelligibile.

E v'è di più. — Se il mondo è eterno, il tempo, che, secondo il Timeo, è legato indissolubilmente con lui, deve essere anch'esso eterno. — E allora, come spiegare la differenza, che Platone stabilisce fra l'eternità e la totalità del tempo, che egli chiama semplice immagine della prima?

Queste ci sembrano vere e proprie difficoltà, alle quali non si può sfuggire, e delle quali non si può neppur dire, che sono difficoltà intrinsiche della teoria platonica; poichè esse provengono appunto dal non voler interpretare questa teoria, come Platone la espone.

Se, poi, alla cosmogonia platonica si vuol dare uno scopo puramente didattico, come pare che abbian cercato di fare alcuni dei seguaci di Platone, si cade nell'assurdo già notato da Aristotele [1]). E infatti, da una parte si ammette, che il cosmos è stato sempre lo stesso; e dall'altra si dice, che l'ordine è venuto dal disordine; onde si viene a dire, che il mondo è nello stesso tempo ordinato e disordinato.

In conclusione: dall'esame, ora fatto, della controversia, crediamo di poter affermare, che la cosidetta materia secondaria è vera e propria dottrina del sistema platonico.

Ammessa la materia secondaria, ne viene come conseguenza l'origine del cosmo.

Anche contro di questa conseguenza si rivolge il Bäumker [2]).

---

[1]) *De Cael.* 279 *b*, 30-280 *a*, 9.

[2]) *Philos. Monatsh.* p. 526 (1887).

Il suo argomento principale è il seguente.

Non vi ha alcun dubbio, che Platone consideri l'anima umana come ingenerata. Chiaramente ed esplicitamente insegnano questa teoria il Fedro [1]) e il Menone [2]); e vi si accenna nel Fedone [3]) e nella Repubblica [4]). Ora: poichè le anime individuali, secondo la dottrina di Platone, nascono dall'anima del cosmo, alla medesima guisa che i corpi dei singoli uomini dal corpo del cosmos stesso, evidentemente anche l'anima del cosmo deve essere per lui ingenerata. E se l'anima del mondo è eterna, non può ascriversi al mondo stesso un principio nel tempo. — Veramente, aggiunge il Bäumker, Platone dice nel Timeo, che quest'anima è più antica del suo corpo; ma il carattere mitico di siffatta spiegazione, la quale deve solo far risaltare il pregio maggiore dell'anima riguardo al corpo, si manifesta da ciò, che, quivi, contrariamente alle indubbie teorie del Fedro e del Menone, si attribuisce anche all'anima un'origine nel tempo.

Questo è il ragionamento del Bäumker. Ad esso si potrebbe rispondere direttamente, che, pur ammettendosi l'origine dell'anima per opera del demiurgo, detta origine, nondimeno, è fuori del tempo; perchè Platone dice, che l'anima è anteriore alla formazione del corpo del mondo, e il tempo nasce, appunto, insieme col corpo del mondo. L'anima del mondo, quindi, non ha un'origine nel tempo; e non vi è, a rigor di termini, contraddizione col Fedro e gli altri dialoghi platonici. E, per conseguenza, la difficoltà, che il Bäumker stesso vede nascere contro il suo ragionamento dalla dottrina riguardo all'anima del mondo esposta nel Timeo, conserva tutta la sua forza.

Ma noi vogliamo concedere, che nel Timeo si affermi l'origine dell'anima nel tempo, e che, perciò, l'origine del mondo, di cui Platone parla, sia una rappresentazione mitica; che il mondo sia

---

[1]) *Phaedr.* 245 *c.*
[2]) *Men.* 86 *a.*
[3]) *Phaed.* 106 *d.*
[4]) *Repub.* 611 *a.*

eterno; che la formazione dell'anima sia parimenti un mito; e l'anima del mondo sia essa pure eterna. — Ma, come la cosmologia platonica rimane invariata, anche se si ammette il carattere mitico della materia secondaria, allo stesso modo, anche ammesso che sia un mito la produzione dell'anima del mondo, tuttavia i suoi elementi costitutivi rimangono sempre quelli, da cui Platone, miticamente, la dice *nata*. Se, dunque, l'anima del mondo è eterna, devono essere eterni anche i suoi elementi. Questi elementi sono tre:

a) la sostanza indivisa che riman sempre la stessa;

b) la sostanza che viene divisa nei corpi materiali (τῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς); e

c) un miscuglio di entrambe le precedenti sostanze.

Orbene: che il primo elemento sia eterno, è naturale. Ma del secondo elemento, che è l'elemento sensibile e divisibile, come si può dire che sia eterno? E come si può dire che sia eterno il terzo elemento, la cui metà è costituito dal secondo? Tutto ciò che è sensibile e divisibile, è, per Platone, *divenuto* [1]).

Siamo, quindi, dinanzi a questo fatto: riguardo all'anima, se intendiamo alla lettera ciò che si dice nella prima parte del Timeo, Platone contraddice ad una sua teoria; se l'intendiamo allegoricamente, questa interpretazione contraddice ad un'altra teoria di Platone stesso, non meno certa, nè meno importante della prima. Dunque: se, in tutti i modi, vi ha da essere contradizione, è più ragionevole prendere alla lettera la prima parte del Timeo.

* * *

Il mondo, adunque, ha un'origine. E, per questo motivo, il tempo ha parimenti un'origine, è qualche cosa di divenuto.

Del tempo non si può dire, che sia infinito; perchè, anche ammesso che il mondo sia indistruttibile (per la ragione che non può esser disciolto se non da Dio [2]), e questi può volere solo il bene

---

[1]) Tim. 28 c.

[2]) Tim. 32 c.

e ciò che è simile a sè) [1]), esso ha, nondimeno, un principio. E il tempo non è neppure eterno; perchè Platone distingue esattamente l'eternità dalla totalità del tempo.

Sulla quistione, se il tempo sia una quantità continua o discontinua, non trovasi presso Platone il benchè minimo accenno.

II.

Abbiamo detto innanzi, che Platone vide implicati nel concetto del tempo due concetti: quello del numero, e quello del movimento. Ora si domanda: in qual relazione pose egli fra di loro questi due concetti?

Anche su questo punto, abbiamo avuto nell'antichità una duplice interpretazione.

Alessandro di Afrodisia intendeva la frase „κατ' ἀριθμόν „ della definizione platonica del tempo per „κατὰ τάξιν „ [2]). -- Altri, e fra questi principalmente Simplicio, identificavano la teoria platonica colla definizione aristotelica del tempo: „ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον „ [3]).

Alessandro, quindi, assottigliava il valore del concetto del numero, tanto da farlo quasi scomparire, e farlo confondere con quello di *ordine;* Simplicio subordinava il concetto del movimento a quello del numero.

Il ragionamento di Simplicio è il seguente.

Platone non credè la medesima cosa il movimento e il tempo, perchè egli introdusse il tempo nel tutto, quando esso tutto già si moveva per la presenza dell'anima [4]). -- Credè, invece, il tempo la *misura* del movimento (τὸ μέτρον τῆς κινήσεως), perchè dice, che gli uomini non sanno che *tempi* sono i movimenti degli altri pianeti, oltre il sole e la luna, per la ragione che questi movimenti non

---

[1]) Tim. 29 *e*.

[2]) Vedi Simpl. *Comm.* (Diels) p. 702.

[3]) Simpl. *Comm.* p. 702-704; 717-718.

[4]) Tim. 37 *c-d*.

sono da loro *commisurati per mezzo di numeri* [1]. — Simplicio, anzi, aggiunge, che la voce εἰκόνα, adoperata da Platone, indica, che si tratta di un numero non *paradimmatico,* nè *monadico,* ma di un numero *figurativo* e *secondo l'ordine* (τὸν εἰκονικὸν καὶ κατὰ τάξιν); e che il numero *ordinativo* (ὁ τακτικὸς ἀριθμός) indica, appunto, "*il prima* e *il dopo*" (τό κατὰ πρότερον καὶ ὕστερον). Ond'egli, concludendo, afferma la perfetta identità della dottrina platonica con la dottrina aristotelica.

Quale delle due interpretazioni è la vera?

Nè l'una, nè l'altra, a quanto ci sembra. — Cominciamo da quella di Simplicio.

Noi siamo d'accordo con lui sul primo punto. Platone non potè credere tempo il movimento "*sic et simpliciter*"; perchè egli aggiunse alla frase "εἰκόνα ἰοῦσαν" l'altra "κατ' ἀριθμόν". Dissentiamo, però, sul secondo punto; e crediamo interamente falsa l'interpretazione che egli dà del passo: Tim. 39 *c-d* [2]).

Infatti: la frase "πρὸς ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς" (dalla quale Simplicio deduce, che per Platone il tempo è il numero del movimento) deve esser messa in rapporto coll'altra del periodo successivo "τὰ πρὸς ἄλληλα ξυμπερανθέντα τάχη. — E allora, che cosa può indicare questa *commisurazione,* questa *condeterminazione* dei movimenti planetari gli uni verso gli altri? Platone dice, che gli uomini, tranne pochi, non conoscono che tempo sono i movimenti degli altri pianeti, perchè ignorano questa *commisurazione;* conoscono, invece, che tempo sono i movimenti del giro uno e intelligentissimo (movimento diurno), del sole e della luna, perchè sanno la

---

[1]) Tim. 39 *c-d*.

[2]) νὺξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος· μεὶς δὲ ἐπειδὰν σέληνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον· τῶν δ'ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα ξυμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς· ἔστι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιώδων τά τρὸς ἄλληλα ξυμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν...

misurazione rispettiva dell'uno verso dell'altro. Per la qualcosa, questa reciproca misurazione non può voler significare altro se non il fatto, che i giorni (movimento del giro uno e intelligentissimo) (29) misurano il mese (movimento della luna), e i mesi (12) misurano l'anno (movimento del sole); e, viceversa, i giorni sono misurati dal mese, essendone la ventinovesima parte, e i mesi sono misurati dall'anno, essendone la dodicesima parte. — E di qui si ha, che le parole " σκοποῦντες ἀριθμοῖς " indicano semplicemente il rapporto, in cui è il movimento di un pianeta con quello del pianeta successivo: i giorni (29) sono un mese, i mesi (12) sono un anno; e viceversa. Per conoscere, quindi, che tempo sono i movimenti degli altri pianeti, per esempio il movimento di Venere (che, nell'astronomia platonica, segue il pianeta Sole), si dovrebbe, secondo Platone, trovare il numero degli anni (movimento del Sole) che determina tale movimento. — Questa ci sembra la genuina interpretazione del pensiero platonico.

Ciò posto, si può dire che il tempo sia questo numero?

Niente affatto. Il tempo è di sua natura il movimento del pianeta: tanto vero che i movimenti degli altri pianeti, sebbene non conosciuti, non misurati da numeri, pure esistono, e contribuiscono a formare l'anno perfetto. Solo per divenire *un tempo noto* (l'ὀνομάζειν di Platone), esso tempo ha bisogno di un numero che lo determini, il qual numero, alla sua volta, è determinato dal movimento del pianeta precedente. In altri termini: per Platone, il tempo consta di tanti movimenti, ciascuno dei quali è determinato da un numero; per Aristotele, invece, il tempo è un numero che misura non questa o quella cosa, ma il movimento in genere. Per l'uno predomina il movimento, per l'altro il numero; ossia per l'uno predomina l'elemento obbiettivo, per l'altro l'elemento subbiettivo.

D'altra parte, Platone quando dice, che i pianeti tutti insieme *costituiscono* (συναπεργάζεσθαι), col loro movimento, il tempo, non può pensare, che il tempo sia un numero, come determinazione generica di ogni movimento. E similmente non può pensare, che il tempo sia un numero, quando parla di un numero del tempo [1])

---

[1]) Tim. 38 *c*, 39 *d*.

(ἀριθμὸς χρόνου). Altrimenti, intenderebbe parlare di un numero del numero: il che è assurdo.

Nè più plausibile ci sembra l'ultimo punto dell'interpretazione di Simplicio.

La parola "εἰκόνα" è adoperata unicamente a denotare la somiglianza fra l'eternità e il tempo; al cosmo si dà non l'eternità, perchè ciò è impossibile, ma qualche cosa che le somigli, la totalità del tempo. La voce "εἰκόνα", perciò, indica solo il rapporto fra l'eternità e il tempo; è come la parte negativa del concetto del tempo, la cui parte positiva è rappresentata dal movimento determinato da un numero. E, quindi, da essa, che si riferisce solo alla durata del tempo, non può trarsi nessuna conclusione sulle proprietà costitutive del tempo stesso.

Riguardo, poi, ad Alessandro di Afrodisia, è facile vedere, che la frase "κατ' ἀριθμόν" significa, dopo quello che innanzi abbiam detto, non "κατὰ τάξιν", ma veramente "*secondo il numero*"; cioè indica il numero che deve determinare il movimento del pianeta.

Con ciò si chiude la teoria platonica sul tempo.

* * *

Prima di Aristotele, abbiamo solo a far menzione della definizione, che Archita, sulla testimonianza di Simplicio [1]), dava del tempo: διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. E bisogna dire, che questa definizione coincide, almeno per quanto possiamo interpretarla noi così isolata come essa si trova, coll'altra: χρόνος σφαῖρα τοῦ περιέχοντος, della quale ci siamo innanzi occupati.

ARISTOTELE

La nozione del tempo, come già quella dello spazio, è fatta segno da Aristotele ad una speciale ricerca; ed è sottoposta a tale analisi, che può dirsi essa sia una delle più fine, che abbiamo avute su questo argomento.

---

[1]) *Comm.* (Diels) p. 700.

Vediamo, anzitutto, che giudizio egli porta sulle dottrine precedenti.

Aristotele ne enumera tre:

a) il tempo è la sfera del tutto;

b) il tempo è il movimento del tutto ;

c) il tempo è il movimento in generale [1]).

Delle prime due, l'una appartiene ai Pitagorici, l'altra a Platone; della terza non sappiamo nulla.

Aristotele le respinge tutte e tre.

La prima dottrina non vien sottoposta nemmeno ad esame. Aristotele dice, che questa è troppo sciocca (εὐηθικώτερον), perchè se ne debbano mettere in evidenza le difficoltà [2]). Le altre due vengon brevemente confutate.

Contro la seconda dottrina Aristotele osserva. Il tempo non può essere *il* movimento del tutto; poichè anche una parte di questo movimento del tutto, per esempio il giorno, è tempo: e, nondimeno, appunto in quanto parte del movimento del tutto, essa parte non è *il* movimento del tutto. Inoltre: se vi fossero più mondi, il tempo sarebbe egualmente il movimento di ciascuno di questi molteplici mondi. Vi sarebbero, quindi, più tempi insieme. E questo è assurdo [3]).

Contro la terza dottrina Aristotele dice: il tempo non è il movimento in generale per due ragioni.

a) Il movimento in generale, specie il mutamento (μεταβολή), è solo in ciò che si muta, o dove è ciò che si muove e ciò che si muta [4]); il tempo, invece, è allo stesso modo in tutti i luoghi presso tutte le cose [5]).

b) Il movimento (μεταβολή) è più veloce e più lento; e il tempo,

---

[1]) *Phys* 218 *a*, 33-34; 218 *b*, 9-10.

[2]) *Phys*. 218 *b*, 5-9.

[3]) *Phys*. 218 *b*, 3-5.

[4]) Con il secondo caso Aristotele vuol dire, che nel luogo, dove è ciò che si muove, è non solo il movimento spaziale, ma possono essere anche gli altri movimenti, come l'accrescimento (αὔξησις); giacchè questi altri movimenti possono avvenire in ciò che si muove contemporaneamente al suo movimento spaziale.

[5]) *Phys*. 218 *b*, 10-13.

per contrario, non è tale. Difatti: il veloce e il lento sono definiti dal tempo; ed è veloce ciò che in poco tempo si muove molto, ed è lento ciò che in molto tempo si muove poco. Se, quindi, il tempo fosse più lento e più veloce, il tempo verrebbe ad esser misurato dal tempo. Il tempo, invece, non può esser misurato dal tempo, vale a dire da sè stesso, nè in quantità, nè in qualità [1]).

Venendo, poi, alla sua propria trattazione, Aristotele pone subito, secondo il solito metodo, due domande:

A) Il tempo è, o non è?

B) Il tempo che cosa è? [2]).

Noi esporremo minutamente tutto quello che egli dice per rispondere alle due questioni.

A.

Il tempo è, o non è?

Se facciamo attenzione a quanto segue, risponde Aristotele, dobbiam dire che il tempo o non è affatto, ovvero è a stento e oscuramente (μόλις καὶ ἀμυδρῶς) [3]).

Del tempo una parte fu e non è più; un' altra sarà, e ancora non è. Di queste si compone qualunque tempo, anche il tempo infinito. Quello, dunque, che è composto da ciò che non è, è impossibile che sia [4]).

Inoltre: di ogni cosa divisibile è necessario, che, quando essa è, siano o tutte le sue parti, o, almeno, alcune di esse. Ma, per contrario, del tempo le une furono, le altre saranno, e nessuna è, sebbene esso sia divisibile. — Nè l'istante (τὸ νῦν) può esser considerato come una parte del tempo; poichè la parte misura il tutto, e bisogna che il tutto sia composto delle sue parti. E, invece, il tempo non è composto di istanti [5]).

---

[1]) *Phys.* 218 *b,* 13-20.
[2]) *Phys.* 217 *b,* 31-32.
[3]) *Phys.* 217 *b,* 33.
[4]) *Phys.* 218 *a,* 1-3.
[5]) *Phys.* 218 *a,* 3-8.

Ancora. L'istante stesso pare che non sia. Se l'istante è, deve essere o sempre lo stesso, o sempre diverso. E se non è nè sempre lo stesso, nè sempre diverso (ἄλλο καὶ ἄλλο), vuol dire che esso non è.

L'istante non è sempre diverso per le seguenti ragioni. — Di ciò che è nel tempo, nessuna parte la quale è diversa dalla prima, vale a dire, due tempi non sono insieme (nello stesso tempo), se l'uno non comprende l'altro, e l'altro non è compreso da quello; come il tempo minore dal maggiore, il giorno dal mese, il mese dall'anno. D'altro lato, l'istante non può comprendere l'altro istante. Dunque, se l'istante è sempre diverso, vuol dire, che due istanti diversi, uno dei quali succede all'altro, non possono star insieme, ma il primo di essi deve esser perito, quando esiste il secondo. — In chi deve esser perito? In sè stesso, no; perchè allora (prima che gli succeda il secondo) esso *era* (ha l'esistenza, esiste). Nel successivo, nemmeno; perchè gl'istanti non possono succedersi e toccarsi l'un l'altro, come il punto col punto [1]). Dunque, l'istante deve esser perito in ciò, che è di mezzo a lui stesso e all'istante successivo. — Ma che ciò che è di mezzo a due istanti è il tempo, alla medesima guisa ciò che è di mezzo a due punti, è la linea; e, di più, il tempo si divide in infiniti istanti. Dunque, l'istante, perendo nel tempo di mezzo, dovrebbe dividersi in infinite parti; e ciascuna di queste parti dovrebbe perire in ciascuno degl'infiniti istanti, in cui è diviso esso tempo di mezzo. — Ma l'istante, è indivisibile. Dunque, l'istante non può perire. — Se, dunque, l'istante non può perire, l'istante non è sempre diverso [2]).

D'altra parte: l'istante non è neppure sempre lo stesso ed uno.

Di ogni cosa che è divisibile e determinata, sia essa continua per una sola dimensione, sia essa continua per più dimensioni, non vi è *un* sol limite, ma *più* limiti. Orbene. Il tempo è divisibile, e di esso può prendersi una quantità determinata. Di più, l'istante limita il tempo [3]). Dunque, l'istante, essendo limite, non può essere uno. — Inoltre. Se l'essere insieme nel tempo, e non prima nè dopo, signi-

[1]) Cfr. *Phys.* 227 *a*, 6-7.

[2]) *Phys.* 218 *a*, 7-21.

[3]) *Phys.* 218 *a*, 21-24.

fica essere nello *stesso* istante; e se, ammesso che l'istante sia sempre lo stesso, le cose anteriori, che erano nell'istante, e le cose posteriori, che sono egualmente nell'istante, vengono ad esser tutte *in questo istante stesso;* si ha, che le cose, avvenute diecimila anni fa, e le cose, accadute oggi, sarebbero insieme, e nessuna cosa sarebbe nè anteriore, nè posteriore ad un' altra.

Dunque, l'istante non è sempre lo stesso.

In conclusione: l'istante non è sempre lo stesso; l'istante non è sempre diverso; dunque, l'istante si può dire che non è [1]).

Dall'analisi precedente appar manifesto, che il tempo difficilmente è. Perciò: onde ricava Aristotele la certezza, che il tempo è?

Come già notava Simplicio [2]), Aristotele non risponde direttamente a tale domanda. Detta certezza, però, doveva venirgli dal fatto, che, nella ricerca sull'essenza del tempo, egli lo collega indissolubilmente col movimento, e dell'esistenza di questo egli non può dubitare, allo stesso modo che non può dubitare dell'esistenza della φύσις, da lui considerata, per un certo rispetto, come suo principio; e, inoltre, dal fatto, che, per lui, ogni mutamento e in genere ogni movimento avviene nel tempo, e che il prima e il dopo sono nel tempo [3]).

B.

I.

Che cosa è il tempo?

Su questo argomento Aristotele osserva.

Quando noi non soffriamo alcun mutamento, vale a dire quando

---

[1]) *Phys.* 218 *a*, 24-30

[2]) *Comm.* (Diels) p. 755.

[3]) Notevole è il seguente passo della *Metafisica*, ove Aristotele dice, che tanto il tempo, quanto il movimento sono *quantità per accidente: Met.* 1020 *a* 26-32. τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγομένων ποσῶν τὸ μὲν οὕτως λέγεται ὥσπερ ἐλέχθη ὅτι τὸ μουσικὸν ποσὸν καὶ τὸ λευκὸν τῷ εἶναι ποσόν τι ᾧ ὑπάρχουσι, τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος. καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἄττα λέγεται καὶ συνεχῆ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη. λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὃ ἐκινήθη. τῷ γὰρ ποσὸν εἶναι ἐκεῖνο καὶ ἡ κίνησις ποσή, ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην.

un istante della nostra esistenza non è diverso dal precedente, ma è lo stesso, oppure noi non abbiamo coscienza della sua diversità, allora ci sembra che non sia avvenuto alcun tempo. Così accade a coloro, di cui si favoleggia che dormano in Sardi presso gli eroi, quando essi si destano. Essi congiungono allora l'ultimo istante di prima col primo istante di dopo, e ne fanno uno solo, togliendo via tutto l'intervallo di mezzo, per la ragione che non ne hanno coscienza (διὰ τὴν ἀναισθησίαν). — Se, dunque, noi crediamo, che non è avvenuto del tempo, allorquando non percepiamo alcun mutamento, ma appare che l'anima rimane in uno ed indivisibile istante; e, per contrario, diciamo, che è avvenuto del tempo, allorquando percepiamo qualche mutamento; è chiaro, che il tempo non è senza movimento e senza mutamento [1].

Di più: noi percepiamo simultaneamente il movimento e il tempo. Infatti: anche se siamo nell'oscurità, e non sentiamo niente per mezzo del corpo, pure, ove accada qualche movimento nell'anima, subito ci appare, che è avvenuto anche del tempo. E similmente, quando ci appare che è avvenuto del tempo, simultaneamente ci appare che è avvenuto anche un movimento [2].

Dunque: il tempo o è movimento, o è qualche cosa del movimento (τῆς κινήσεώς τι) [3]. Non è movimento, come innanzi fu dimostrato. Dunque, il tempo è qualche cosa del movimento [4].

Per istabilire che è questo qualche cosa del movimento, che viene a costituire il tempo, bisogna determinare tre fatti.

1) Quali cose contiene dentro di sè il movimento; vale a dire, di quali elementi è esso composto?

2) Quando diciam noi che è avvenuto del tempo a causa del movimento; vale a dire, a causa di quale degli elementi del movimento avviene il tempo?

3) Come ci appare il tempo, quando esso ha luogo?

---

[1]) *Phys.* 218 *b*, 22-34.

[2]) *Phys.* 219 *a*, 3-8

[3]) *Phys.* 219 *a*, 8-9.

[4]) Cfr. *Phys.* 251 *b*, 28 ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.

1) Sul primo punto è da osservare.

a) Tutto ciò che si muove, si muove da un termine ad un altro; ossia ogni movimento è un movimento determinato, contiene una determinazione [1]).

b) Il movimento segue alla grandezza (μέγεθος). La grandezza contiene il prima e il dopo. Dunque, anche il movimento contiene il prima e il dopo [2]).

In conclusione: il movimento contiene la determinazione, l'essere determinato, e il prima e il dopo.

2) Sul secondo punto è a notare.

Noi abbiamo la nozione del tempo, quando avvertiamo un movimento per mezzo del prima e del dopo; vale a dire, allora diciamo che è avvenuto del tempo, quando percepiamo il prima e il dopo nel movimento. E questa percezione consiste in ciò, che noi vediamo, che il prima e il dopo sono diversi l'uno dall'altro, e che in mezzo ad essi vi è qualche cosa di diverso da tutti e due [3]).

3) Sul terzo punto è a dire.

Il tempo ci appare come determinato dall'istante (τῷ νῦν) [4]).

Quando, adunque, noi vediamo gli istanti estremi diversi dall'intervallo di mezzo, e l'anima nostra dice due gl'istanti, l'uno di prima, l'altro di dopo, allora e questo diciamo che è il tempo [5]).

Che cosa, perciò, del movimento è il tempo?

È chiaro, che è il prima e il dopo con l'intervallo medio.

4) Ma ogni movimento contiene una determinazione, è un movimento determinato, va da un estremo ad un altro, come innanzi si è visto. Dunque, l'intervallo medio è qualche cosa di determinato, è qualche cosa che può esser misurato, numerato.

Perciò: che cosa è il tempo?

È l'intervallo medio fra il prima e il dopo, misurato, numerato. Ma questo intervallo è movimento. Dunque: il tempo è il

---

[1]) *Phys.* 219 *a*, 10-11.

[2]) *Phys.* 219 *a*, 11-21.

[3]) *Phys.* 219 *a*, 22-25.

[4]) *Phys.* 219 *a*, 29-30.

[5]) *Phys.* 219 *a*, 25-27.

Ma, d'altra parte, esso *è* ora in questo, ora in quest'altro punto del tempo. Di più, questi punti sono diversi. Quindi, il suo *essere*, la sua forma è sempre diversa.

Orbene: che cosa è la materia dell'istante?

Dopo gli studi del Torstrick [1], è certo che, per Aristotele, essa è il " τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ". La difficoltà incomincia nel determinare questo " τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ". Ma, in base a quello che innanzi fu detto, la risposta non ci pare dubbia. Abbiam visto, che l'istante determina sempre il tempo; e che il tempo è l'intervallo, fra il prima e il dopo (nel movimento), numerato. L'istante, quindi, che determina sempre il tempo (il quale, alla sua volta, è l'intervallo numerato fra il prima e il dopo), appunto in quanto determinazione dell'intervallo dal prima al dopo, implica sempre questo prima e questo dopo in sè stesso. Per esempio: quando io dico a Firenze: *ora* (alla stazione di Firenze) sono tre giorni che son partito dalla stazione di Napoli, l'*ora* implica appunto il prima e il dopo, che è eguale a stazione di Napoli e stazione di Firenze, nella grandezza, e a partenza da Napoli e arrivo a Firenze nel movimento.

È quello stesso, che Aristotele esprime col dire, che l'istante è *fine del passato* (passato = permanenza in Napoli = *prima*) e *principio del futuro* (futuro = permanenza in Firenze = *dopo*) [2].

---

[1]) *Ueber die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit.* — Philol. 1867; pag. 446 e segg.

[2]) *Phys.* 251 *b*, 20-22 — Il Torstrick (*Philologus* 1867, (26), p. 453-454) propone come significato della materia del νῦν due interpretazioni.

a) Wir haben Bewegung im allgemeinsten Sinn; wir haben ein Früher, ein Später, ein Nun, die wir alles Inhalts entleeren, und nur diese reine Form als solche betrachten. — Jedes Nun folgt auf ein Früheres, und geht einem Späteren voran: es ist so selbst das Spätere eines Früheren und das Frühere eines Späteren: es ist beides, das Früher und Später zugleich. Was macht, denn, nun dies Früher und Später, welches man als die Materie des Nun betrachten kann, zum Nun? Seine Zählbarkeit, oder sein gezählt werden. Denn was gezählt werden soll, sei es nun cardinal, oder ordinal muss eine Einheit sein. Also ist das Früher und Später, als Einheit betrachtet, das Nun. So ist die Materie des Nun,

Di qui è chiaro, che in tutti gli istanti, come in tutti i tempi, v'ha sempre un prima e un dopo: l'istante, perciò, in quanto prima e dopo, rimane, da una parte, sempre lo stesso, *sempre quello che era* (ὅ ποτ' ἦν); il suo essere, per contrario, in questo o quel tempo è diverso: quindi, l'istante, da un'altra parte, è diverso. Per esempio, oggi dico: *ora* sono tre giorni, che son giunto da Napoli a Firenze; domani: *ora* sono venti giorni, che ho avuto quel tal libro; doman l'altro: *ora* è un anno che ho preso la laurea ecc. — In queste proposizioni, il termine *ora*, l'istante, riman sempre lo stesso, in quanto implica sempre due termini, l'uno prima, l'altro dopo (ossia Napoli-Firenze; giorno della ricevuta del libro-giorno in cui la proposizione è pronunziata; giorno della presa della laurea-giorno in cui la proposizione è parimenti pronunziata); e nondimeno l'*essere* (di questo termine *ora*) *nell'oggi* è diverso dal suo *essere nel domani*, e questo dal suo *essere nel doman l'altro*.

---

das Früher und Später, stets dieselbe; durch seinen Begriff aber, die Ineinsfassung beider zum Zweck der Zählung, ist jedes Nun von dem anderen verschieden, weil es durch die Zählung in einen andern und andern Theil der Zeit gesetzt wird.

b) Wenn wir von dem jedesmal gleichzeitigen absehen, so steht alles was ist, war und sein wird unter einander in dem Verhältniss des Früher und Später, oder umgekehrt: und insofern ist für jeden Zeitmoment die materielle Möglichkeit gegeben, ein Nun zu werden. Aber er ist darum noch nicht Nun, sondern erst dadurch dass er gezählt wird. In der That, das Zählen ist mit einem Hinweisen auf das gezählte, mit einem ins Auge fassen desselben verbunden. Wenn eine Koppel Pferde an mir vorüberzieht, so ist jedes an sich zählbar; aber wirklich gezählt wird jedesmal nur das Pferd, welches und wenn es grade passirt, und auf das ich mit dem Finger weise: da ist das erste, da ist das zweite, und so weiter. Gezählt wird nur das Gegenwärtige, und man kann das Gegenwärtige als das bezeichnen, was in dem Fluss der Zeit gezählt wird. — Wenden wir dies nun auf die unendlich viele Momente der unendlichen Zeit an, welche Momente alle unter einander in dem Verhältniss des Früher und Später stehen, so ist von den unendlich vielen Früher und Später je nur eines, als gezählt, gegenwärtig, d. h. Nun. Man könnte einwerfen, dass man auch die Nun einer vergangenen Zeit zählen könne. Aber dies ist doch nur dadurch möglich, dass man sich das Vergangene, wie die Sprache sich sehr artig ausdrückt, vergegenwärtigt; und dann haben wir wieder dasselbe Verhältniss.

Orbene: è facile vedere, che [entrambe queste interpretazioni si fondano

A tutto ciò allude evidentemente Aristotele stesso colle parole: *Phys.* 219 *b* 25-28 ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστίν: vale a dire, in quanto il prima e il dopo, cioè il loro intervallo medio, è numerato, ossia in quanto avviene un dato tempo, l'istante è; poichè esso determina sempre il tempo, ed è congiunto con questo (*ora* sono tre giorni ecc.). ὥστε [καὶ] ἐν τούτοις, ὃ μέν ποτε ὂν νῦν ἔστι τὸ αὐτό (τὸ πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι κινήσει), τὸ δ' εἶναι ἕτερον· ᾗ ἀριθμητὸν γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστί: vale a dire, " di modo che in questi (τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ᾗ ἀριθμητόν = tempo) l'istante, nella sua materia (ὃ μέν ποτε ὂν νῦν), è lo stesso [poichè il movimento, che, numerato, è il tempo, ha sempre il prima e il dopo, il qual prima e dopo è = la materia del νῦν]; ma il suo essere è diverso, poichè l'istante è, in quanto il prima e il dopo è misurato, ossia in quanto è il tempo, e il tempo è diverso [1]).

Da questo doppio modo di essere dell'istante, e precisamente

sopra una concezione poco esatta della dottrina aristotelica, specie sul falso significato che si attribuisce alla frase: ᾗ ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστι. Questa frase vuol dire solamente, che, in quanto il prima e il dopo vien numerato, ha luogo il tempo; e, siccome il tempo è sempre determinato dall'istante, ha luogo pure l'istante. — Il Torstrick, poi, crede, (Ib. p. 506) che sia in contradizione con la teoria, che la materia del νῦν è il πρότερον καὶ ὕστερον, il passo *Phys.* IV. 13, in cui si afferma, che l'istante è sempre lo stesso, in quanto congiunge passato e futuro, ed è diverso, in quanto li divide. Ma la contradizione non ha luogo. E infatti, il dire che l'istante ha in sè un prima e un dopo, vuol significare appunto, che esso unisce in sè un passato (= prima) e un futuro (= dopo). Se, poi, ivi si aggiunge, che l'istante è diverso, in quanto divide il passato e il futuro, ciò si accorda del pari benissimo con l'affermazione innanzi fatta, che l'istante è diverso in quanto è in questo o in quell'altro tempo. E invero i tempi si succedono, e sono l'uno dopo dell'altro, e sono diversi l'uno dall'altro; e di qui si ha, che l'istante divide il tempo speciale che egli inizia (= futuro) dal tempo speciale precedente (= passato). A prescindere che, a rigor di termini, il potere di dividere il passato dal futuro non può, anche per Aristotele, costituire di per sè solo la nota peculiare di ciascun istante; giacchè esso si trova in tutti gl'istanti. — Ci sembra, infine, falsa l'affermazione del Gotschlich (*Philos. Monatshefte* IX (1874) p. 289), che l'*essere uno* sia il sostrato dell'istante, e il πρότερον e l'ὕστερον sia la sua forma.

[1]) Cfr. *Phys.* 223 *a* 28-29 τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ᾗ ἀριθμητά ἐστιν.

dal suo essere, per una parte, sempre lo stesso, nasce una notevole conseguenza.

L'istante, in quanto implica il prima e il dopo, determina il tempo: si trova, quindi, in ogni tempo. Il tempo, poi, è l'intervallo medio fra il prima e il dopo misurato. Orbene: se il prima e il dopo dell'istante (= la materia dell'istante) è sempre lo stesso, vuol dire che il tempo è bensì sempre altro e altro, cioè diverso, come è sempre altro e altro, cioè diverso, il movimento, il cui numero è esso tempo; ma, in quanto tempo (ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος), è sempre lo stesso, poichè è sempre un intervallo misurato fra il prima e il dopo [1]).

III.

Abbiam visto, che parte ha il νῦν, l'istante, nella formazione del tempo. Ora si domanda: in quali relazioni sta l'istante col tempo stesso?

Queste relazioni sono le seguenti.

a) Se il tempo non fosse, l'istante non sarebbe; e, parimenti, se l'istante non fosse, non sarebbe il tempo. Difatti: come sono insieme la cosa mossa e il movimento, così sono insieme anche il numero della cosa mossa e il numero del movimento. Orbene: il numero del movimento è il tempo, e il numero della cosa mossa è l'istante. Dunque tempo e istante sono insieme. — L'istante, poi, è il numero della cosa mossa: perchè, a quel modo che la *cosa mossa* è nel movimento e lo accompagna da un suo estremo all'altro, allo stesso modo l'istante è nel tempo e lo accompagna da un estremo ad un altro, dividendosi ciascun tempo in tempi, e ciascuno di questi tempi essendo determinato dall'istante; onde l'istante è come l'unità che forma il numero (μονὰς ἀριθμοῦ) col suo muoversi progressivamente, e questo numero alla sua volta serve a costituire il tempo [2]).

---

[1]) *Phys.* 219 *b*. 9-11

[2]) *Phys.* 219 *b*, 33-220 *a*, 4. ossia, *unità del numero* (*progrediente*) = *numero della cosa mossa*.

b) Il tempo è continuo all'istante.

Ciò sta parimenti in relazione col movimento e la cosa mossa. Difatti: anche il movimento è continuo alla cosa mossa; e, inoltre, si è detto, che il movimento numerato è il tempo, e la cosa mossa è l'istante. — Il movimento, poi, è continuo alla cosa mossa, perchè la cosa mossa riman sempre la stessa; non in quanto, però, è sempre la stessa cosa che si muove, per esempio *una pietra* (potendo questa fermarsi, e potendo, quindi, il movimento da un punto ad un altro non esser più continuo ed uno, ma essere interrotto da questa fermata), ma in quanto è sempre *cosa mossa* [1]).

c) Il tempo si divide secondo l'istante.

L'istante, infatti, divide il movimento di prima e il movimento di dopo [2]).

Queste due ultime proprietà si riscontrano, in certo qual modo, anche nel punto. Anche il punto congiunge (συνέχει) la linea, ossia è ad essa continuo, e divide la linea stessa (τὸ μῆκος), essendo da una parte principio, dall'altra fine. Ma vi è questa differenza tra la linea che si divide secondo il punto, e il tempo che si divide secondo l'istante. Sta in fatto, che lo *stesso* punto è il principio (di un segmento), e la fine (dell'altro). Noi, quindi, ci serviamo dell'unico e medesimo punto come *due;* e allora è necessario, che in mezzo a questo punto si stia in quiete. Per conseguenza, nella linea si può stare in quiete. L'istante, invece, siccome segue alla cosa mossa, e questa si muove sempre, si muove sempre esso pure, ed è sempre *diverso*. E se l'istante si muove, ed è sempre diverso, si ha che il principio e il fine contenuti nell'istante non sono due *parti* dell'istante divise l'una dall'altra (se essi fossero parti divise, in mezzo a queste parti moventisi, ossia nel movimento, si starebbe in quiete), ma sono come *termini* (τὰ ἔσχατα) di una sola cosa. Quindi, nel tempo non si sta in quiete.

In altri termini: il punto nella linea e l'istante nel tempo hanno un principio ed un fine; ma nel punto il principio e il

---

[1]) *Phys.* 220 *a* 5-7.

[2]) *Phys.* 220 *a* 5, 8-9.

fine sono come *parti,* onde l'uno appartiene al segmento della linea il quale precede, l'altro al segmento della linea il quale segue (———•———), e in mezzo a queste due parti vi è quiete; nell'istante, per contrario, il principio e il fine sono solamente come *termini*, e formano un tutto unico, onde il movimento non si arresta, ma continua [1]).

d) L'istante non è parte del tempo, nè divisione del movimento. Difatti, neppure i punti sono parti della linea, ma solamente altre linee possono dirsi parti della linea stessa [2]).

Infine.

e) L'istante, in quanto divide ed è limite, non è tempo, cioè numero, (essendo il tempo il numero del movimento). E invero i limiti sono di quello solo di cui sono limiti; il numero, invece, è di più cose, come, per esempio, *dieci* cavalli, *dieci* buoi ecc. [3]).

f) Ma, nondimeno, l'istante, in quanto determina sempre il tempo (questo dato tempo, e quest'altro ancora = *ora* sono tre giorni.... *ora* sono dieci mesi ecc.), è pur esso di più cose, ed è, quindi, del pari un numero [4]).

IV.

Per compiere la determinazione della natura del tempo, bisogna rispondere ancora a due domande.

A) Il tempo è una quantità continua, ovvero è una quantità discontinua?

B) Il tempo è una quantità finita, ovvero è una quantità infinita?

---

[1]) *Phys.* 220 *a* 9-18

[2]) *Phys.* 220 *a* 19-21.

[3]) *Phys.* 220 *a* 21-24.

[4]) *Phys.* 220 *a* 22.

A.

Il tempo è una *quantità continua* *).

Aristotele lo prova in due modi, fra i quali, tuttavia, esiste un forte legame:

1°) colla continuità del movimento, di cui il tempo è il numero;

2°) colle determinazioni di *più veloce* (θᾶττον) e *più lento* (βραδύτερον), che si trovano nel movimento stesso.

1°) Perchè il movimento è continuo?

Aristotele risponde col dimostrare, che il movimento non può essere discontinuo, ossia non può essere composto di elementi indivisibili. Egli dice.

---

*) Secondo Aristotele, il *continuo* (τὸ συνεχές) è quello i cui estremi formano una cosa sola (ὧν τὰ ἔσχατα ἕν). — A ciò egli aggiunge, che *si toccano* quelle cose, i cui estremi *sono insieme* (ἁπτόμενα δ' ὧν ἅμα); che *sono successive* quelle cose, in mezzo alle quali non vi è niente che sia congenere ad esse (ἐφεξῆς δ' ὧν μηδὲν μεταξὺ συγγενές); e ne deduce essere impossibile, che il continuo risulti da *elementi indivisibili* (ἐξ ἀδιαιρέτων); come, per esempio, dato che la linea sia continua, e il punto indivisibile, è impossibile che la linea risulti da punti [1]).

Infatti: gli estremi dei punti non formano un tutto unico, perchè non vi è estremo, nè altra parte di ciò che è indivisibile; e non sono neanche insieme, perchè non vi è estremo di ciò che non ha parti (ἀμερές), essendo diversi ciò che è estremo e ciò di cui esso è l'estremo [2]).

Inoltre: è necessario, che i punti, da cui deve risultare il continuo, o siano continui, ovvero si tocchino l'un l'altro. — E questo può dirsi anche, in generale, di tutti gli elementi che sono indivisibili. — Orbene: essi punti non sono continui, per le ragioni dette innanzi; di più, non possono toccarsi. E invero, tutto ciò che si tocca, o si tocca il tutto col tutto, o la parte colla parte, o la parte col tutto. L'indivisibile non avendo parti, è necessario che il tutto tocchi il tutto. E se il tutto tocca il tutto, si ha che esso non è più continuo; poichè il continuo ha più parti, e si divide in parti diverse e distinte [3]).

[1]) *Phys.* 231 *a* 22-25.

[2]) *Phys.* 231 *a* 25-29.

[3]) *Phys.* 231 *a* 29-231 *b* 6.

Il movimento viene a comporsi di elementi indivisibili, ove la grandezza, di cui è movimento, risulti da elementi indivisibili. Per esempio: se la grandezza Α Β Γ è composta delle parti indivisibili Α, Β, Γ, anche il movimento Δ Ε Ζ, di cui la grandezza Ω si muove sulla grandezza Α Β Γ, ha ciascuna parte Δ, Ε, Ζ indivisibile. E infatti, se è necessario, che qualche cosa *si muova* (κινεῖσθαι τι), quando vi è il *movimento,* e che vi sia il movimento, quando qualche cosa si muove, è chiaro che anche *il muoversi* consta di parti indivisibili. Vale a dire: la grandezza Ω si muove su Α il movimento Δ, su Β il movimento Ε, su Γ il movimento Ζ.

Si osservi però. D'altra parte, è necessario, che una cosa, mossa da un punto ad un altro, *contemporaneamente* non si muova, e si sia mossa verso dove si moveva, quando si moveva; così, per esempio, se uno va a Tebe, è impossibile, che, *contemporaneamente* egli vada

---

Infine: il punto non può succedere al punto (ἐφεξῆς εἶναι), in modo che da essi si formi la linea. — Il succedersi, infatti, ha luogo, quando fra due cose non vi è in mezzo nulla di congenere ad esse. E invece, fra due punti v'ha sempre di mezzo una linea, e questa, secondo la suddetta ipotesi, verrebbe ad esser composta parimenti di punti [1]).

Nè è possibile, che fra i punti vi sia qualche cosa di altro genere. E infatti, ammesso che vi sia, esso deve essere o divisibile, o indivisibile. — Se è divisibile, deve dividersi o in parti sempre divisibili, o in elementi indivisibili. — Se si divide in parti sempre divisibili, esso è continuo. E invero, il continuo si divide in parti sempre divisibili; anche perchè, se si dividesse in elementi indivisibili, l'indivisibile verrebbe a toccare l'indivisibile, gli estremi delle cose continue formando un tutto solo e toccandosi a vicenda. E se la cosa di mezzo ai punti indivisibili è continua, vuol dire, che il tutto non sarà composto di elementi tutti indivisibili. — Se, poi, detta cosa di mezzo si divide in elementi indivisibili, oppure è essa stessa indivisibile, vuol dire che non è affatto diversa dai punti indivisibili, a cui sta di mezzo [2]).

E v'ha di più. – Ogni cosa si divide negli elementi da cui è formata. Quindi, se il continuo fosse formato da elementi indivisibili, si dividerebbe in elementi del pari indivisibili. Il continuo, invece, non può dividersi in elementi che non hanno parte [3]).

[1]) *Phys.* 231 *b* 6-10.
[2]) *Phys.* 231 *b* 18-18.
[3]) *Phys.* 231 *b* 10-18.

a Tebe, e sia andato a Tebe. E invero: se ciò che si muove, quando si muove, contemporaneamente si muove e si è mosso, si sarà già mosso verso dove si muove. Il che è assurdo.

Orbene: nel movimento Δ E Z, la grandezza Ω *si mosse* sulla grandezza indivisibile A, quando *vi era* il movimento Δ. Dopo poi, quando vi è il movimento E, *non si muove.* — E infatti: se il movimento Δ si muovesse anche ora, cioè attraversasse la grandezza A, vorrebbe dire, che, quando si mosse la prima volta, esso non attraversò la grandezza A, e neppure stette in quiete, ma fu qualche cosa di mezzo. Quindi, il movimento Δ sarebbe qualche cosa di divisibile. Esso, invece, si era supposto indivisibile. — Dunque: se quando la grandezza Ω si muove sopra A B Γ, e vi *è* il movimento Δ E, questa grandezza sull'indivisibile A non *si muove,* ma *si mosse,* si ha che esso movimento Δ E consterebbe non di movimenti, ma di moti (κινήματα), ossia di movimenti compiuti, e consterebbe dall'*essersi mosso* qualche cosa, ma *non moventesi* ora; poichè esso movimento *attraversò* A, ma non l'*attraversa* ora. — Si dica lo stesso degli altri due movimenti E e Z su B e Γ; e si ha in conclusione: il movimento Δ E Z su A B Γ sta in quiete sopra ognuno degli elementi A, B, Γ. Dunque, esso sta sotto, questo rispetto, in quiete. Ma esso si muove, secondo l'ipotesi. Dunque, si ha l'assurdo, che una cosa può contemporaneamente muoversi e non muoversi.

In altri termini: se le parti di Δ E Z fossero movimenti, vale a dire se il movimento Δ E Z constasse di parti indivisibili, si avrebbe, che, essendoci il movimento, una cosa si muoverebbe, bensì, ma starebbe, tuttavia, in quiete. Gli è perciò, che le parti indivisibili di Δ E Z non sono movimenti, e il movimento non consta di movimenti staccati l'uno dall'altro.

Il movimento è qualche cosa di continuo [1]).

Essendo continuo il movimento, è continuo anche il tempo; giacchè il tempo è il movimento stesso numerato [2]).

2°) Ciò che è *più veloce* si muove

---

[1]) *Phys.* 231 *b* 20-232 *a* 17.

[2]) *Phys.* 219 *a* 26 e segg.

a) in un tempo eguale al tempo, per cui si muove *il più lento*, di più del *più lento;*

b) in un tempo minore, parimenti di più; oppure,

c) in un tempo minore, egualmente *).

D' altra parte, è da osservare quanto segue.

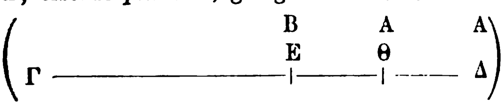
Ogni movimento avviene nel tempo, ed in ogni tempo è possibile che una cosa si muova. – Ma tutto quello che si muove, può muoversi *più velocemente* e *più lentamente*. — Dunque, in ogni tempo vi è il muoversi *più velocemente* e il muoversi *più lentamente*. – Il continuo, poi, è ciò che si divide in parti sempre divisibili. — Dunque, se, per mezzo del *più veloce* e *più lento,* il

---

*) *Phys.* 232*a* 25-27. Aristotele dà questa dimostrazione.

a) Sia A *più veloce* di B. Il *più veloce* è ciò che si muove prima: quindi, nel tempo, in cui A va da Γ a Δ, per esempio ZH, B non ancora si trova in Δ, ma ne sarà lontano per una certa distanza. Dunque, in un tempo eguale, *il più veloce* si muove di più [1]).

b) Sia A *più veloce* di B. Nel tempo ZH in cui A si muove da Γ a Δ, B, essendo *più lento,* giungerà solamente in E. Se A giunge in Δ in tutto il



tempo ZH, in un punto Θ, anteriore a Δ, giungerà in un tempo minore di ZH; e questo tempo minore sia ZK. Ma ΓΘ, che A attraversa nel tempo ZK, è maggiore di ΓE, che B attraversa in un tempo ZH maggiore di ZK. Dunque, si ha:

$$\Gamma\Theta > \Gamma E$$

$$ZK < ZH$$

ossia, in un tempo minore (ZK), A (il *più veloce*) si muove di più (ΓΘ) [2]).

c) Sia A *più veloce* di B. *Il più veloce* in un tempo minore, come or ora è stato dimostrato, si muove *di più* del *più lento;* — e, preso di per sè stesso, in un tempo maggiore si muove di più di quello che esso si muove in un tempo minore. Per esempio: sia $\Lambda M > \Lambda \Xi$. Il tempo, in cui *il più veloce* si muove su ΛM, ΠP, sarà maggiore del tempo ΠΣ, in cui esso stesso si muove su ΛΞ; ossia sarà

$$\text{tempo } \Pi P > \Pi\Sigma, \text{ o } \Pi\Sigma < \Pi P$$

[1]) *Phys.* 232*a* 27-232*a* 31.
[2]) *Phys.* 232*a* 31-232*b* 5.

movimento numerato dal suo prima al suo dopo, ossia il tempo, si divide in parti sempre divisibili, vuol dire che il tempo è continuo.

Infatti. Sia A *più veloce,* e B *più lento.* B si muova sulla grandezza ΓΔ nel tempo ZH.

Siccome il *più veloce* si muove su una grandezza eguale in un tempo minore del *più lento,* A si muoverà sulla medesima grandezza ΓΔ in un tempo minore di ZH. Questo tempo sia ZΘ. — Viceversa, poichè il *più veloce* A si muove su tutta ΓΔ nel tempo ZΘ, il *più lento* B, in questo stesso tempo ZΘ, si muoverà sopra una parte di ΓΔ, ossia sopra una grandezza minore ΓK.

Ora, il tempo ΠP (tempo *del più veloce* su ΛM) è minore del tempo ΠX, che è il tempo del *più lento* su ΛΞ; perchè, ammesso

$$\Lambda M > \Lambda \Xi$$

in forza del teorema precedente, *il più veloce* percorre il di più ΛM in un tempo minore di quello in cui *il più lento* percorre il meno ΛΞ; ossia è $\Pi P < \Pi X$.

Dunque si ha: $\Pi\Sigma < \Pi P$, e $P\Pi < \Pi X$

Quindi, sarà $\Pi\Sigma < \Pi X$; perchè il minore del minore è anch'esso minore. Ma ΠX era il tempo *del più lento* su ΛΞ, e ΠΣ era il tempo *del più veloce* sullo stesso ΛΞ. Dunque, il più veloce percorre una grandezza eguale in un tempo minore del più lento [1]).

Anzi, in generale, si può dire a questo proposito.

Tutto ciò che si muove, è necessario che si muova, o

a) in un tempo eguale, o

b) in un tempo minore, o

c) in un tempo maggiore.

Ma *il più lento* si muove in un tempo maggiore, e *ciò che ha eguale velocità* (τὸ ἰσοταχές) si muove nello stesso tempo. Dunque, *il più veloce,* che non è nè *il più lento,* nè *ciò che ha eguale velocità,* e non si muove, quindi, nè in un tempo maggiore, nè in un tempo eguale, è necessario che si muova in un tempo minore, e che, perciò, attraversi una grandezza eguale in un tempo minore [2]).

[1]) *Phys.* 232 *b* 5-14.
[2]) *Phys.* 232 *b* 14-20.

Ma se il *più lento* B nel tempo Z Θ si muove su tutta Γ K, ne viene che, il *più veloce* A si muoverà, egualmente su tutta Γ K, in un tempo minore di Z Θ.

Dunque, anche il tempo Z Θ si dividerà alla sua volta; poichè da esso dovrà prendersi un tempo minore.

Per mezzo dello stesso metodo, si ha che dovrà dividersi anche la grandezza Γ K. — E, nuovamente, se si dividerà la grandezza, si dividerà anche il tempo, che s'impiega a percorrerla. E questo è possibile far sempre, qualora si prenda, col metodo poc'anzi descritto, il *più veloce* dal *più lento,* e il *più lento* dal *più veloce* [1]).

Da ciò risulta, che il tempo si divide in parti, le quali son sempre divisibili. Il tempo, dunque, è continuo.

A queste due prove della continuità del tempo Aristotele ne aggiunge una terza nelle Categorie [2]), ove egli determina il continuo da un altro punto di vista.

Continuo, egli dice, è ciò le cui parti si congiungono in un limite comune. E come della linea è il punto, della superficie la linea, del corpo la superficie (od anche la linea), così del tempo questo limite comune è l'istante. Esso, infatti, *congiunge* (συνάπτει) il passato col futuro [3]). — Il tempo, dunque, è continuo, e non è una somma d'istanti [4]).

* * *

Ma, se il tempo è continuo, vale a dire si divide in parti le quali son sempre divisibili, v'ha, nondimeno, nel tempo qualche cosa che è indivisibile. Questo qualche cosa indivisibile è l'istante preso

---

[1]) *Phys.* 232 *b* 20-233 *a* 16

[2]) *Kateg.* c. VI.

[3]) Vedi pure *De. An.* 430 *b* 9; *Phys.* 219 *a* 13; 220 *a* 24; 239 *a* 8, 9, 21; 235 *a* 14-15; 264 *b* 7.

[4]) cfr. *Phys.* 241 *a* 3; 238 *b* 8; 231 *b* 10; 237 *a* 6; 218 *a* 8; 219 *a* 29: *Kat.* 5 *a* 7; (*De insec.* 971 *a* 18); *De an.* 430 *b* 18 — *Phys.* 263 *b* 8 οὐχ οἷόν τε εἰς ἀτόμους χρόνους; τομὴ χρόνου dist. χρόνος: cfr. σημεῖον χρόνου 262 *b* 2-21; 264 *a* 3.

di per sè stesso (καθ' αὑτὸ καὶ πρῶτον λεγόμενον). — V'ha, infatti, un estremo del passato, in cui, da questa parte, non vi è niente del futuro; e v'ha un estremo del futuro, in cui, da questa stessa parte, non vi è niente del passato. L'estremo di entrambi questi tempi vien chiamato limite (πέρας); ed è l'istante. Dunque: se si dimostra, che esso è di per sè, ed è lo stesso (cioè *uno,* ἓν καὶ ταὐτόν [1]), è chiaro che sarà anche indivisibile.

L'istante, che è l'estremo di entrambi i tempi, passato e futuro, deve esser lo stesso; altrimenti, ne verrebbero parecchie difficoltà.

a) Se questo limite del passato e del futuro fosse diverso, l'un limite non potrebbe seguire all'altro (ἐφεξῆς εἶναι), e, quindi, formare il tempo; per la ragione che ognuno di questi limiti, essendo o solo del passato o solo del futuro, non avrebbe termini, parti, mentre il tempo è continuo, e il continuo non risulta da elementi che non hanno parti.

b) Se, poi, l'un limite fosse separato dall'altro (χωρὶς εἶναι), si avrebbe che di mezzo ad essi, che esistono nel tempo, vi sarebbe del tempo; giacchè ogni cosa continua è siffatta, che in mezzo ai limiti, dai quali essa è divisa, ha qualche cosa di congenere a sè medesima. E se l'intervallo medio fra passato e futuro è tempo, vuol dire che esso è divisibile; poichè si è dimostrato, che ogni tempo è divisibile. — D'altra parte, questo intervallo medio è costituito dall'istante. L'istante, dunque, sarebbe divisibile. — Ma l'istante, per qualunque rispetto sia diviso, determina sempre il tempo passato e il tempo futuro.

Dunque, diviso l'istante:

α) vi sarebbe qualche cosa del passato nel futuro, e qualche cosa del futuro nel passato;

β) l'istante non sarebbe più di per sè, ma secondo un altro: poichè la divisione non è di per sè, ma rispetto ad un altro;

γ) l'istante non sarebbe nello stesso tempo lo stesso istante:

---

[1]) Cfr. *Phys.* 218*a* 10.

perchè il tempo, e quindi anche l'istante (se fosse divisibile) che è nel tempo, si divide secondo molti rispetti;

δ) dell'istante una parte sarebbe passato, un'altra sarebbe futuro, e non sarebbe sempre lo stesso passato o lo stesso futuro: perchè l'istante, movendosi, è continuamente diverso.

Orbene: se è impossibile che queste cose siano, è necessario, che l'istante, nell'uno e nell'altro tempo, sia lo stesso. E se l'istante è lo stesso, è chiaro, che è indivisibile; poichè, se fosse divisibile, si andrebbe incontro alle medesime difficoltà, di cui or ora si è parlato.

In conclusione: nel tempo, che è divisibile in parti sempre divisibili, v'ha l'istante che è indivisibile [1]).

B.

Il tempo è finito, o è infinito?

Ogni cosa continua, osserva Aristotele, si dice infinita in due modi: o

a) *secondo la divisione* (κατὰ διαίρεσιν), quindi in potenza; oppure

b) *riguardo agli estremi* (τοῖς ἐσχάτοις), quindi in atto.

Orbene: il tempo è infinito secondo la divisione, nella stessa guisa che la lunghezza; ossia, il tempo è infinito in potenza, non in atto [2]).

Dato questo concetto dell'infinità del tempo, dobbiamo ancora domandare: per Aristotele il tempo è eterno, ovvero perisce?

È eterno. Se è impossibile, dice lo Stagirita, che il tempo sia, e si pensi senza l'istante; e se l'istante è un che di medio, il quale ha insieme e principio e fine, principio del futuro, fine del passato; è necessario che il tempo sia eterno. — Infatti. L'estremo di ogni dato tempo è in uno degli istanti. Ma l'istante è principio e fine. Dunque, il tempo sarà sempre non solo in fine, ma anche in princi-

---

[1]) *Phys.* 233 *b* 33 - 234 *a* 24.

[2]) *Phys.* 233 *a* 13-20.

pio. — Vale a dire, il tempo è eterno [1]): ossia è ingenerato ed indistruttibile [2]).

V.

Il tempo, abbiam detto, è il numero del movimento secondo il prima e il dopo. Dobbiamo, quindi, vedere, quali proprietà gli vengono

A) dal numero,

B) dal movimento,

C) dall'esser numero del movimento.

A.

a) Nel numero vi è il *numero piccolissimo* (ἀριθμὸς ἐλάχιστος), la *diade* (ἡ δυάς). Dobbiamo dire, che, anche nel tempo, vi è un *tempo piccolissimo?*

È da notare, risponde Aristotele, che il *numero piccolissimo*, per un rispetto, vi è, per un altro rispetto, non vi è. Non vi è, allorquando si tratta non più del numero solamente, preso di per sè solo, ma del numero applicato alle cose. — Per esempio: della linea vi è, per numero (πλήθει), il numero piccolissimo, il due (due linee), o anche l'uno (una linea); ma questo numero non è più piccolissimo, cioè indivisibile, rispetto alla grandezza della linea stessa (μεγέθει τῆς γραμμῆς); poichè ogni linea si divide in parti sempre divisibili.

La medesima cosa succede nel tempo. Vi è, bensì, un tempo piccolissimo per numero, come, per esempio, l'uno o i due tempi;

---

[1]) *Phys.* 251 *b* 12-26.

[2]) *Phys.* 251 *b* 26, 20, 14; *Phys.* 263 *a* 15, 21; *Met.* 1071 *b* 7; *De Long.* 14, 353 *a* 15; *De Insec.* 969 *a* 26.

ma questo tempo piccolissimo non è più tale, cioè indivisibile, riguardo alla grandezza del tempo stesso [1]).

b) Il tempo si dice *molto* e *poco* (πολὺς καὶ ὀλίγος), *lungo* e *breve* (μακρὸς καὶ βραχύς), non però *veloce* e *lento* (ταχὺς καὶ βραδύς). Infatti. In quanto numero, il tempo è *molto* e *poco;* in quanto numero continuo, è *lungo* e *breve;* ma non può essere nè *veloce,* nè *lento,* perchè nessun numero è veloce e lento [2]).

c) I movimenti, presente, passato, futuro, sono diversi. E perciò il tempo, che è il numero del prima e del dopo del movimento, è anch'esso, sotto questo rispetto, diverso. Nondimeno, in quanto numero, il tempo è sempre lo stesso; poichè uno e lo stesso è il numero delle cose diverse. Difatti. Il numero, per esempio, di *cento* cavalli, e il numero di *cento* uomini, è sempre il medesimo *cento;* e solo ciò, di cui esso è numero, è diverso, i cavalli dagli uomini [3]).

B.

Il movimento può essere e ritornare lo stesso più e più volte; alla medesima guisa, può essere e ritornare lo stesso anche il tempo, come l'anno, la primavera, l'autunno [4]).

C.

a) Essendo il tempo il numero del movimento, noi misuriamo il movimento col tempo.

È, però, da notare, soggiunge Aristotele, che, viceversa, noi misuriamo pure il tempo col movimento. — La ragione di ciò è questa, che il tempo e il movimento sono, a vicenda, determinati l'uno dall'altro; e noi diciamo, che il tempo è molto o poco, misurandolo dal movimento. La spiegazione, poi, di questa reciproca

---

[1]) *Phys.* 220*a* 32; cfr. *De Cael.* 274*a* 9.

[2]) *Phys.* 220*b* 1-5.

[3]) *Phys.* 220*b* 5-12; cfr. *Phys.* 249*a* 15.

[4]) *Phys.* 220*b* 12-14.

determinazione del tempo e del movimento, è a cercare nel fatto che il movimento segue alla grandezza, e il tempo segue al movimento, giacchè queste sono tutte e tre quantità continue e divisibili. Onde, poichè noi misuriamo la grandezza col movimento, e il movimento colla grandezza, e, per esempio, diciamo, che la via è molta, quando il viaggio (movimento) è molto, e che il viaggio è molto, quando la via è molta; deve accadere del pari, che, seguendo il tempo al movimento, ed essendo questo misurante e misurato, anche il tempo sia misurante e misurato, e noi misuriamo il movimento col tempo e il tempo col movimento.

Nella medesima guisa, noi misuriamo anche il numero colla cosa numerata. Per esempio: da *un* cavallo noi misuriamo, bensì, il numero dei cavalli, poichè col numero determiniamo la quantità dei cavalli; ma con un *cavallo* determiniamo pure il numero stesso di cavalli: vale a dire, determiniamo che il numero è di cavalli, non di altri oggetti [1]).

b) Il tempo è la misura del movimento e del muoversi; ed esso misura il movimento col determinare un dato movimento il quale commisuri l'intero movimento, allo stesso modo che anche il cubito misura la lunghezza, col determinare una data grandezza la quale commisuri l'intera grandezza.

Essendo il tempo misura del movimento, è chiaro, che, pel movimento, l'essere nel tempo è eguale all'esser misurato dal tempo. Ed è misurato non solo il movimento stesso, ma anche l'essere suo. Se, infatti, il tempo, che è misura del movimento, è in continuo divenire, misurare il movimento vuol dire misurare fin a quando il movimento *è* [2]).

Da ciò segue, che, anche per le altre cose, l'essere nel tempo significa che il loro essere è misurato dal tempo.

Invero. L'essere nel tempo deve significare l'una o l'altra di queste due cose:

---

[1]) *Phys.* 220 *a* 14-32.

[2]) Cfr. Simpl. ibidem p. 735.

a) essere allorquando è il tempo;

b) essere nel tempo, come noi diciamo che alcune cose sono nel numero. E questa seconda ipotesi vuol dire, che

1) vi è un numero di esse cose; oppure che

2) le cose sono come parte e affezione (πάθος) del numero, e, in generale, sono qualche cosa del numero.

Orbene: non è possibile, che l'essere nel tempo significhi essere quando è il tempo; come non è possibile, che l'essere nel movimento, o l'essere nel luogo, voglia dire essere, quando è il movimento o il luogo. E infatti: se l'essere in qualche cosa avesse questo significato, tutte le cose sarebbero in qualunque cosa: per esempio, il cielo sarebbe in un chicco di grano. E invero si ha, che, quando è il chicco, è pure il cielo. Dunque, l'essere nel tempo vuol dire esser come nel numero. — E questo significa, anzitutto, come or ora si è visto, essere numerato, misurato dal tempo.

Poi. Se il tempo è numero, si ha che l'*ora* e il *prima* e tutte le altre determinazioni temporali dello stesso genere sono nel tempo, a quel modo che nel numero sono la *monade,* il *pari* e il *dispari* ecc.; vale a dire, le une sono qualche cosa del tempo, come le altre sono qualche cosa del numero. Onde, le cose che sono *ora,* o erano *prima*, ossia le cose che sono nel tempo, sono nel tempo alla medesima guisa che sono nel numero; ed essendo nel numero come qualche cosa del numero stesso, sono, quindi, nel tempo come qualche cosa del tempo stesso [1]).

Infine. Se l'essere nel tempo significa esser come nel numero, e se di ogni numero è possibile prendere un numero maggiore, vuol dire, che di ogni cosa, che è nel tempo, è sempre possibile prendere un tempo parimenti maggiore. Di modo che è necessario, che tutte le cose, le quali sono nel tempo, siano circondate dal tempo, come tutte le altre cose, che sono in qualche cosa, sono circondate da questo qualche cosa; per esempio, quelle che sono nel luogo, dal luogo [2]).

---

[1]) Cfr. τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τί ἐστιν. *Phys.* 221 *a* 9; 234 *b* 8; 236 *a* 36; 236 *b* 20.

[2]) *Phys.* 221 *a* 1-30.

c) Tutte le cose soffrono alcun che dal tempo. Perciò, noi siam soliti a dire, che il tempo distrugge, che tutte le cose invecchiano pel tempo, e si dimenticano pel tempo; e, per contrario, non siam soliti a dire, che alcuna cosa s'impari pel tempo, o pel tempo diventi giovane oppure bella. — Il tempo, di per sè stesso, è piuttosto causa di corrompimento, per questa ragione che esso è numero del movimento, e il movimento distrugge quello che già è (τὸ ὑπάρχον) [1]).

d) Il tempo non è soltanto misura del movimento, ma anche della quiete.

E invero: se tutto ciò, che è nel movimento, bisogna che si muova, non è, però, così di ciò che è nel tempo; poichè il tempo non è movimento, ma numero del movimento. Nel numero del movimento può esserci anche quello che è in quiete; poichè sta in quiete non ciò che è immobile di sua natura, ma ciò che è, bensì, privo attualmente di movimento, ma può, tuttavia, per sua natura muoversi. — E se ciò, che è in quiete, è pure nel tempo; se l'essere di una cosa nel tempo è come essere nel numero; se l'essere nel numero vuol dire, in primo luogo, che vi è un numero della cosa stessa, e questo vuol dire essere misurato dal numero; risulta chiaro, che il tempo misura così ciò che si muove, come ciò che è in quiete, e misura l'uno in quanto si muove, l'altro in quanto è in quiete [2]).

---

[1]) *Phys.* 221 *a* 30-221 *b* 3. Di qui è chiaro, soggiunge Aristotele, che le cose le quali esistono eternamente, in quanto esistenti eternamente, non sono nel tempo. Infatti: non sono circondate dal tempo, nè il loro essere è misurato dal tempo; e la prova ne è questa, che dette cose eterne non soffrono nulla in nessuna guisa dal tempo. — Cfr. *Phys.* 221 *b* 3-7.

[2]) *Phys.* 221 *b* 7-17. Sotto questo rispetto, fra il tempo e l'istante ha luogo una notevole differenza; ossia, mentre ogni movimento e ogni quiete avviene nel tempo, nell'istante non è possibile nè il movimento, nè la quiete. — Se nell'istante, dice Aristotele, avesse luogo il movimento, sarebbe anche possibile il muoversi *più velocemente* e *più lentamente*. Sia, per esempio, l'istante N; e in questo istante *il più veloce* si muova su una data grandezza A B. *Il più lento* nello stesso istante si muoverà sopra una grandezza minore A Γ. Orbene: se *il più lento* si muove,

Ma in che cosa consiste precisamente questa misura?

Il tempo misura il movimento di ciò che si muove, e la quiete di ciò che è in quiete, nel senso che misura, quanto è questo movimento (πόση τις ἡ κίνησις), e quanta è questa quiete. E, perciò, quello che si muove è misurato dal tempo non in senso generale (οὐχ ἁπλῶς), vale a dire, quanto esso è, ma solo quanto è il suo movimento. — In altri termini: il tempo misura il movimento di per sè; e misura le altre cose solo per accidente, ossia in quanto dette cose si muovono [1]).

e) Da ciò che innanzi abbiam detto si hanno queste conseguenze. — Se l'essere di una cosa nel tempo significa, che il suo *essere* è misurato dal tempo; e se il tempo è la misura del movimento e della quiete:

---

in tutto l'istante, sopra ΑΓ, *il più veloce* si muoverà su tutta la medesima ΑΓ in un tempo minore: e, dovendosi quindi prendere un tempo minore dell'istante, è chiaro che l'istante, si dividerà. L'istante, invece, fu dimostrato indivisibile. Per conseguenza, nell'istante non può aver luogo il movimento. — Ma non può aver luogo neppure la quiete. Sta in quiete ciò che ha la natura di muoversi, ma tuttavia non si muove nè « allorquando » (ὅτε) ebbe natura, nè « dove » (οὗ), nè « come » (ὥς). Onde, se nell'istante non è possibile il muoversi, non è possibile neppure ciò che, pur non muovendosi attualmente, tuttavia ha la potenza di muoversi; vale a dire, non è possibile lo star in quiete. — Inoltre: l'istante, in quanto fine del passato e principio del futuro, è lo stesso in entrambi questi tempi (passato e futuro). Ma, d'altra parte, ove si ammette che nell'istante possano aver luogo movimenti e quieti, è possibile, che l'un tempo tutto si muova, e l'altro stia tutto in quiete. Dunque: se ciò che si muove per tutto un tempo, si muove nell'istante (in qualunque si muova di questi istanti), e se ciò che è in quiete, è in quiete nell'istante stesso (in qualunque di essi istanti stia in quiete), accadrà che la medesima cosa contemporaneamente sta in quiete e si muove. Il termine, infatti, dei due tempi, quello in cui la cosa è in quiete (p. e. la fine del passato) e quello in cui si muove (il principio del futuro), è lo stesso, vale a dire l'istante. – Infine. Noi diciamo, che è in quiete ciò che si trova nel medesimo modo, esso stesso e le sue parti, ed *ora* e *prima*. Ma nell'istante non ci è il *prima*. Dunque, non ci è neppure lo stare in quiete. (*Phys.* 234 *a* 24-234 *b* 9) — Parimenti, mentre nel tempo il movimento e la quiete sono misurati, nell'istante niente è misurato: εἰ ἅπαν ἐν χρόνῳ μετρεῖται, ἐν δὲ τῷ νῦν μηθέν. cfr. *Phys.* 241 *a* 15,262 *a* 30.

[1]) *Phys.* 221 *b* 16-20.

1) il *non essere* (τὸ μὴ ὄν) non è, in parte (sono escluse le cose che *non sono,* ma furono o saranno), nel tempo; cioè non sono nel tempo quelle cose, le quali non solo non hanno, di per sè, alcun *essere* affatto, ma anche non possono avere un essere altrimenti (per accidente), come la proposizione: il diametro è commensurabile colla circonferenza;

2) tutte le cose che non si muovono, nè stanno in quiete, non sono parimenti nel tempo.

— E per contrario, se il tempo è misura del movimento di per sè stesso, ed è misura delle altre cose per accidente (in quanto esse si muovono):

3) tutte le cose, il cui essere è misurato dal tempo, hanno l'essere in movimento (oppure in quiete).

Adunque, le cose divenute e periture, e, in genere, le cose, che ora sono, ora non sono, sono di necessità circondante sempre dal tempo. E infatti, se il tempo è il numero del movimento, è sempre possibile prendere, come del numero, così pure del tempo un *tempo maggiore* (χρόνός πλείων), il quale superi l'essere loro, e il tempo che lo misura [1]). — Delle cose, invece, che non sono: una parte è circondata dal tempo, — e di queste alcune sono circondate dal tempo solo nel *passato* (vale a dire quelle cose che *furono,* come Omero *fu* un tempo), altre sono circondate solo nel *futuro* (vale a dire le cose che *saranno*), altre, infine, sono circondate nel *passato* e nel *futuro* (vale a dire quelle cose che *furono* e *saranno*) —; un'altra parte, al contrario, non è circondata dal tempo in nessun modo (vale a dire quelle cose che *non furono, non sono* e *non saranno).* Sono siffatte quelle cose, il cui opposto è eternamente; per esempio, la proposizione: il diametro è *commensurabile* colla circonferenza, non fu, non è, e non sarà; poichè il suo opposto: il diametro è *incommensurabile* colla circonferenza, è eternamente [2]).

In altri termini: sono nel tempo, e vi è di loro un nascere e

[1]) *Phys.* 221 *b* 28-31.

[2]) *Phys.* 221 *b* 31-222 *a* 7.

un perire, solo quelle cose, il cui opposto non è sempre, ma può essere e non essere [1]).

VI.

Determinata, in questo modo, l'essenza del tempo, vediamo quali e che cosa sono le *specie* del tempo stesso.

Le *specie* del tempo sono le seguenti.

a) L'*ora* (νῦν), l'istante.

L'istante ha due significati.

α) L'istante esprime la *continuità* del tempo (συνέχεια χρόνου); poichè *congiunge* (συνέχει) il tempo passato e il tempo futuro. E in questo senso l'istante può dirsi anche *limite* del tempo (πέρας χρόνου); poichè è fine del passato e principio del futuro [2]).

β) L'istante indica pure, che il tempo, al quale esso si riferisce, è vicino. Si dice: verrà *ora,* perchè verrà oggi; è venuto *ora,* perchè è venuto oggi. Non si dice, per contrario: la guerra di Troia avvenne *ora,* il diluvio (κατακλυσμός) avvenne *ora;* perchè il tempo di questi avvenimenti non è vicino [3]).

b) L'*un tempo* (ποτέ).

L'*un tempo* indica un tempo determinato rispetto all'istante presente. Per esempio: *un tempo* fu presa Troia; *un tempo* vi sarà il diluvio. E per questa sua natura di esser determinato rispetto all'istante presente, l'*un tempo* indica, che *vi sarà* una data quantità di tempo dal tempo presente ad un tempo futuro, e del pari indica, che una data quantità di tempo *vi fu* dal tempo presente ad un tempo passato [4]).

Siccome, però, l' "*un tempo*" contiene sempre una determinazione, sorge una difficoltà.

---

[1]) *Phys.* 222*a* 7-10.

[2]) *Phys.* 222*a* 10-20.

[3]) *Phys.* 222*a* 20-24.

[4]) *Phys.* 222*a* 25-28.

Ogni mutamento ha il più veloce e il più lento.

Si muove più veloce o più lento ciò che, muovendosi per la stessa distanza e con eguale velocità, si muta *prima* o *dopo.*

Noi diciamo il *prima* e il *dopo* secondo la lontananza dall'istante presente.

Ma l'istante è nel tempo.

Dunque, anche il *prima* e il *dopo* sono nel tempo.

E se il *prima* e il *dopo* sono nel tempo, ed ogni mutamento, avendo il più veloce e più lento, ha il *prima* e il *dopo*, vuol dire che ogni mutamento è nel tempo [1]).

2) Perchè sembra che il tempo sia in ogni cosa, e in terra, e in mare, e in cielo? Perchè,

da una parte, tutte queste cose sono in movimento, in quanto che stanno nel luogo — e, dall'altra parte, il movimento e il tempo sono insieme tanto in potenza, quanto in atto. E invero, il tempo è un'affezione o un abito del movimento; ossia il tempo è il numero del movimento [2]).

3) In che relazione sta coll'anima il tempo, in quanto esso è il numero del movimento? — Se l'anima non è, il tempo è, o non è?

Se non ci è chi numera, è impossibile, dice Aristotele, che vi sia il numerato; e, in detto caso, è parimenti impossibile, che vi sia il numero, giacchè il numero è o il numerato o il numerabile. Se, quindi, non può numerare altra cosa che l'anima, e dell'anima quella parte che dicesi intelletto (νοῦς); e, inoltre, il tempo è il numero del movimento; è chiaro, che, non essendoci l'anima, è impossibile che ci sia il tempo, in quanto tempo, ossia numero. — Ove l'anima non ci sia, il tempo può solo essere riguardo alla sua materia. E infatti: la materia del tempo è il prima e il dopo del movimento; giacchè il tempo nasce, quando essi sono numerati. Ma il movimento esiste anche senza dell'anima. Dunque, anche senza

---

[1]) *Phys.* 222*b* 29-223*a* 15.

[2]) *Phys.* 223*a* 15-21.

dell'anima, esiste il prima e il dopo di esso movimento, che è la materia del tempo [1]).

4) Il tempo è solo il numero di un dato movimento, oppure è il numero di qualunque specie di movimento?

È noto, che nel tempo si nasce e si perisce, si cresce, ci si muta e ci si muove; nel tempo, perciò, vi sono diverse specie di movimento: la nascita e la morte, l'accrescimento, il mutamento, il moto spaziale. Ma il tempo è il numero di ciascun movimento, solo in quanto ciascuno di questi movimenti è movimento. Dunque, il tempo è il numero del movimento in generale, e non di un dato movimento [2]).

È, poi, da notare, che due cose diverse possono muoversi diversamente l'una dall'altra in un tempo eguale. Inoltre: di ciascuno di questi movimenti v'ha un numero, ossia v'ha un tempo. Dobbiamo, dunque, dire, che l'un tempo è diverso dall'altro, e che vi sono insieme due tempi eguali? No. E infatti: il tempo, che è un tempo eguale e simultaneo (ὁ ἴσος καὶ ἅμα) è l'uno e medesimo tempo. Che anzi, in quanto alla specie, vale a dire in quanto tempo, due tempi eguali, anche non simultanei, sono l'uno e me-

---

[1]) *Phys.* 223*a* 15-29. È, quindi, esclusa qualsiasi interpretazione, la quale voglia fare del tempo aristotelico una forma soggettiva dell'anima. Il tempo dipende dall'anima, solo in quanto esso vien determinato, ossia viene ad *essere un dato tempo;* ma, negli elementi costitutivi, che devono esser determinati, perchè si formi *un dato tempo*, il tempo è del tutto indipendente dall'anima stessa. — Una certa dipendenza della nozione del tempo dall'elemento soggettivo si trova espressa in qualche modo anche in Platone, là dove parlando degli occhi, egli dice, che la vista fu agli uomini causa della più grande utilità; giacchè, per mezzo degli occhi, si vedono le stelle, il sole e il cielo, e, inoltre, secondo lui, la vista dei giorni e delle notti, dei mesi e degli anni produsse il numero, e cagionò la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura del tutto. — Tim. 47*a* ὄψις δὲ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελείας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων· νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμὸν χρόνου δ' ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν.

[2]) *Phys.* 223*a* 29-33.

desimo tempo. E la ragione della medesimezza dei tempi eguali e simultanei è questa, che il tempo è numero, e il numero di cose eguali e simultanee è lo stesso da per tutto. Per esempio: vi siano dei cani e dei cavalli. Se gli uni e gli altri sono *sette,* il loro numero è sempre lo stesso, *sette.* I movimenti, perciò, possono essere diversi e separati: l'uno, per esempio, può esser veloce, l'altro no, l'uno può esser movimento spaziale, l'altro mutamento; ma, se essi sono simultanei e si compiono simultaneamente, il loro tempo è di necessità lo stesso, tanto del movimento veloce, quanto del movimento non veloce, tanto del movimento spaziale, quanto del mutamento [1]).

5) Abbiamo or ora parlato di tempi eguali. Ma quale è la misura del tempo?

Ciascuna cosa si misura col prendersi per unità una cosa ad essa congenere (ἑνί τινι συγγενεῖ). Come, perciò, le monadi si misurano da *una monade,* i cavalli da *un cavallo,* così anche il tempo deve misurarsi da *un tempo determinato.* Ma il tempo è il numero (numerato) del movimento. Dunque, questa cosa congenere, che serve a misurare il tempo, deve essere un movimento determinato.

Quale è questo movimento determinato?

Fra i movimenti congeneri è misura quel movimento che è primo di tutti. Il movimento circolare del cielo (ἡ κυκλοφορία) è

---

[1]) *Phys.* 223*b* 1-12. — Osserva, però, Aristotele, che giustamente si dice, che il numero, bensì, delle pecore e dei cani è lo stesso, se l'uno è eguale all'altro, se, per esempio, sono entrambi *dieci;* ma che la *decade,* per contrario non è la stessa, e non è lo stesso neppure *il dieci,* a quel modo che non sono gli stessi triangoli il triangolo equilatero e il triangolo scaleno, quantunque la loro figura sia la stessa, perchè entrambi triangoli

Infatti: si dice *lo stesso* ciò da cui non si differisce per differenza, non ciò da cui si differisce per differenza. Così: nel caso dei triangoli, l'uno differisce per differenza dall'altro, l'uno avendo i lati tutti eguali, l'altro tutti diseguali; ed è perciò, che l'un triangolo è diverso dall'altro, quantunque la loro figura sia la stessa. Il medesimo succede nel caso dei numeri. Il numero (che vien qui a corrispondere alla figura triangolo) è lo stesso, perchè un numero non differisce dall'altro per differenza. Ma la *decade* e *il dieci* non sono lo stesso; perchè differiscono riguardo agli oggetti di cui essi si predicano, gli uni oggetti essendo cani, gli altri cavalli (*Phys.* 224*a* 2-13).

il primo di tutti; perchè è il più eguale (ὁμαλής), ed il suo numero è il più conosciuto. Dunque, il movimento circolare del cielo è la misura del tempo [1]).

6) Infine. Al di là del cielo (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ), non v'ha alcun tempo, allo stesso modo che non v'ha nè luogo, nè vuoto.

Quest' affermazione discende immediatamente dai presupposti della cosmologia aristotelica.

Aristotele aveva negato la pluralità dei mondi, affermando, insieme con Platone, che il nostro mondo consta di tutta quanta la materia; e aveva detto, che al di là del cielo non vi è nessun corpo sensibile. D' altra parte, il movimento non è possibile senza un corpo sensibile che si muova; e il tempo, che è il numero del movimento, non è dove non è il movimento stesso. Dunque, è chiaro, che, dove non vi è corpo sensibile, e non vi è movimento, non vi è neppure tempo [2]).

Con questa affermazione, termina la trattazione aristotelica del tempo.

---

[1]) Questa è la ragione, aggiunge Aristotele, per cui sembra che il tempo sia il movimento della sfera; perchè da questo movimento sono misurati tanto gli altri movimenti, quanto il tempo stesso. — Da questa stessa ragione, prosegue lo Stagirita, è nata l' abitudine di dire, che le cose umane, e, in genere, tutte le cose che hanno un movimento naturale e generazione e corruzione. e nascita e morte, sono un circolo. Infatti: da una parte, essendo il tempo misurato dal movimento circolare, sembra che sia esso stesso un circolo; e dall' altra parte, essendo tutte queste cose misurate dal tempo, e avendo nel tempo principio e fine, pare che esse siano misurate, e abbiano principio e fine come secondo un circolo. (*Phys.* 223 *b* 21-224 *a* 2).

[2]) *De Cael.* 279 *a* 12 e segg.

FINE.